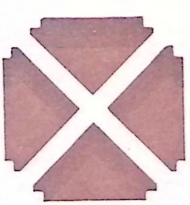
ISSN 0034-4486

Renovatio



aprile - giugno 1986 - anno XXI - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O

rivista
di
teologia e cultura

LXXIX FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

aprile - giugno 1986 - anno XXI - numero 2

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* LE CONDIZIONI DELLA PACE

SAGGI:

185 **Francesco Trisoglio** - S. Gregorio di Nazianzo: l'uomo attraverso all'oratore (parte I)

ARTICOLI:

209 **Giacinto Arturo Scaltriti** - I preamboli della fede e il Savonarola

222 **Pier Carlo Landucci** - Il tavolo di prova della dignità umana

235 **Bruno Salmona** - Logos divino e logos umano. Metafisica della parola in Gregorio di Nissa

251 **Francesco Spadafora** - San Paolo: le lettere (parte (II) - Lettera ai Galati - Lettera ai Romani

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

263 **Giancarlo Ceriotti** - XVI centenario della conversione (386) e del battesimo (387) di S. Agostino

269 **Antonio Gregnanin** - A venti anni dal Concilio - « Crisi di spiritualità » dei Pastori della Chiesa?

276 **Giuseppe Rizzardi** - La controversia cristiano-islamica latina nei secoli XI-XIV (parte III)

287 **Piero Cantoni** - *Novus Ordo Missae* e fede cattolica (parte III)

LIBRI - Rassegne:

299 B. Gherardini « Lutero - Maria. Pro o contro? » (*Domenico Bertetto*) - Fraternità della SS. Vergine Maria « La Regola d'oro della Dottrina della Chiesa » (***) - Elena Bono « Come un fiume, come un sogno » (*Minnie Alzona*)

POSTILLE:

313 Chirologia e spiritualità (*Alberto Boldorini*) - Savonarola e Lutero (*Giacinto Arturo Scaltriti*)

ANTOLOGIA:

319 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte XVI)

ABBONAMENTO 1986

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1986 sono così stabilite:*

Italia	lire	18.000
Estero	lire	25.000
Sostenitore	lire	50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Le condizioni della pace

Si parla della « pace » che equivale a « non guerra ». Se infatti si volesse parlare della « pace » in un senso interiore all'uomo, il discorso dovrebbe essere ben diverso.

È abbastanza chiaro ormai che nel corso delle guerre moderne, queste stesse spesso sgusciano dalle mani di quelli che le dichiarano, contro la loro voglia e quasi senza che se ne accorgano.

Un punto è evidente: a trattenere le guerre non serve affatto quello che fanno i cosiddetti « pacifisti ».

Per rendersi conto in modo concreto delle condizioni della pace, bisogna guardare a talune situazioni o cause per le quali oggi si possono scatenare le guerre.

Il desiderio imperialistico di dominare il mondo, sia per una ideologia sia per una voglia personale (oggi poco probabile), è la più chiara condizione per scatenare una guerra. L'ultima deprecabile guerra ebbe questa causa.

La seconda causa è costituita dal formarsi di capacità economiche mondiali. Il pericolo non è tanto da trascurarsi, sia perché probabilmente è già accaduto, sia perché tali capacità economiche prestano più facilmente una copertura agli autori. Il grandeggiare esorbitante di tali capacità costituisce una grave tentazio-

ne: una guerra locale non generale, può ben valere un limitato spargimento di sangue.

Il mondo degli affari ingordi ed ingiusti, degli imbrogli, del divertimento ignobile, delle idolatrie, del continuo oblio di coscienza, crea un'atmosfera del tutto materiale che inquina ed è pronta ad esplodere. Tale nube permanente attende l'occasione buona.

Un'evidente condizione di pace esige si trovi il modo di ovviare a queste concrete condizioni di guerra. Pare invece che molti ritengano condizioni di pace le nubi che proteggono i cortei e le piante, le quali ombreggiano il percorso delle processioni civili.

Contenere tutto questo: è una parola!

Sono cause che si muovono per lo più nell'ombra, fuori della pubblicità, nel segreto delle coscienze corrotte; e che se hanno manifestazioni esterne non raccolgono l'opportuna riflessione della pubblica opinione.

Comunque cassare tali cause equivale a pulire moralmente il mondo.

E questa pulizia, chi può assicurarla? Il brutale strofinaccio di eliminazione potrebbe essere una guerra nucleare universale!

Per sé questo è pronto, e solo Dio ce ne può salvare.

Fino a un certo punto anche la paura.

Ma ci sono altri elementi conosciuti e non conosciuti che possono scatenarsi.

A questo punto è necessario considerare l'immane potenziale umano, che freme per raggiungere il resto del mondo. Quando questo accadde tra il II e il VI secolo, l'Impero romano non riuscì a fermare le guerre; non ce la fecero né Stilicone, né Ezio. Intere province sparirono. La stessa condiscendenza verso i barbari servì a nulla, perché la Barbarie trionfante falciava tutto... È il caso, ad esempio, della Mauritania e della Numidia, dove i Vandali furono sollecitati dallo stesso comandante Romano!

*L'*apartheid *fa profondamente riflettere.*

Le recenti Encicliche dei Romani Pontefici hanno indicato le vie della pace, che sono la saggezza politica, l'opera di vera giustizia delle leggi, soprattutto la morale che deve reggere gli individui e le intere nazioni, l'onestà della scienza, la forza spirituale di non servirsi degli elementi mortiferi offerti ai contrasti umani e che possono far intravedere facili ma mortali trionfi...

Condizione della pace, in definitiva, è la ripresa morale del mondo.

Questo se vuol vivere deve seguire Gesù Cristo!

La logica dei fatti porta a questa conclusione!

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*, Genova, 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? E' il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

S. GREGORIO DI NAZIANZO: L'UOMO ATTRAVERSO ALL'ORATORE

(parte prima)

Di difetti ne ebbe certamente più l'oratore dell'uomo. Le larghe chiazze opache, che ne svariano l'opera rendendola di valore notevolmente diverso, vanno messe in conto al retore che compose tecnicamente a freddo, invece di lasciare libera espressione all'immediatezza dei sentimenti. L'artefice è sempre esperto, ma non sa sempre usare la sua maestria a depurare la voce che gli esce genuina dall'anima; non di rado le si sostituisce ed allora dissipa quel sentore di nobiltà che ci attira e ce ne giustifica la lettura. Perché Gregorio fu sempre una grande anima: i momenti di atonia letteraria sono eclissi espressive non cadute di altezza.

Se ebbe più volte inquietudini ed incertezze, esse riguardarono le vie d'accesso non le mete prefisse, sulle quali non nutrì mai ombra di dubbio. Fu, in ogni tempo, ben deciso a fare della sua vita un capolavoro di perfezione, in cui confluissero, nella più coerente connessione vicendevole, tutti i valori. Suo intento fu di sviluppare in sé, fino alla più rigogliosa fioritura, tutti i talenti che la Provvidenza gli aveva concessi, avvalorandoli in una serena ed alacre tensione verso le realtà immutabili e perenni. Il suo ascetismo fu rinuncia solo nella misura in cui si apriva su più ampie conquiste; la vocazione che perseguì fu quella che gli apparve meno dispersiva; la sua ricerca culturale s'incentrò nell'organicità di una conoscenza che comprendesse, in un ciclo armonico, tutte le aree e tutte le problematiche che potessero fornire alle sue scelte sicura perspi-

cuità di motivazioni; il suo impegno apostolico si sublimò e si animò nella testimonianza e nell'illustrazione di quella verità, specialmente trinitaria, che formava il fondamento dell'eccellenza umana; la sua politica ecclesiastica fu sempre indirizzata alla pacificazione della Chiesa, che costituiva il presupposto perché la fede apparisse credibile.

Volle che in lui il cristiano si fondesse con l'uomo per realizzare l'esemplare più completo ed omogeneo di persona. Non fu pacato di temperamento, perché dotato di una sensibilità vibratile d'artista e d'una coscienza estremamente delicata che gli poneva spesso ardui bivi nell'elezione del meglio, ma lo fu di spirito, in quanto si propose di ricuperare tutto quanto ci fosse di nobile e di alto a portata della nostra natura. Se non si formulò, si applicò però con solerte alacrità il precetto dantesco: « Nessun tuo passo caggia » (*Purg.* IV, 37). L'assunzione combinata di tutto quanto è conveniente e la preferenza in rapporto al suo grado di positività esigevano un solerte equilibrio.

I. *Equilibrio*

Nella perorazione dell'*Or.* III (1), al culmine di consigli ispirati ad un'assennata ponderatezza, esorta, sulla traccia di *Num.* 20, 17 e 21, 22, a percorrere la via regia, senza piegare né a destra né a sinistra: l'interpretazione traslata, anche se non è certo nuova nel campo delle applicazioni patristiche, assume un rilievo specifico dal tono di suprema raccomandazione e dall'accostamento con la strada stretta (*Matth.* 7, 13), per la quale lo Spirito conduce i fedeli: il percorso che propone risulta irraggiato dalla guida divina che lo consacra, per cui l'ammonimento giunge infuso di un'alta sapienza (2). Si tratta di un criterio che, prima di inculcare agli altri si vanta di aver personalmente seguito (*Or.* II, 112 col. 509 B 8 - C 1; SC. 247, p. 232, 8-14): non mostra però la soddisfazione di chi si applaude d'un merito, ma solo la consapevolezza di chi riconosce

(1) Cap. 8; PG col. 525 A 3-4; SC. 247, p. 254, 9-10. Le Orazioni del Nazianzeno vengono citate sui volumi XXXV e XXXVI della *Patrologia Graeca* del Migne e su *Sources Chrétiennes* 247 (*Or.* I-III; J. Bernardi, 1978); 270 (*Or.* 20-23; J. Mossay, 1980); 284 (*Or.* 24-26, J. Mossay, 1981); 250 (*Or.* 27-31, P. Gallay, 1978).

(2) Quando, inserendosi nella tradizione classica, condanna « la sazietà insolente » (*Or.* XXV, 7 col. 1208 A 7; SC. 284, p. 170, 7), preconizza, in forma negativa, la medesima norma: proscrive l'eccesso, che è prima sentimento che azione; coglie la moralità nel suo nascere come atteggiamento dello spirito: l'inquinamento sta essenzialmente all'interno, nelle radici della coscienza.

una verità; entrambe le alternative contrapposte peccavano di forzatura: nella sua posizione di arbitro egli ne prelevava gli aspetti positivi depurandole da quelli deteriori. Aveva ragione, ma sembra far capire che la decisione era ovvia ed era unica (3); tale comunque gli si confermò dopo un esame coscienzioso ed accurato, nel quale impegnò tutti i mezzi conoscitivi a sua disposizione (4). Il suo cammino è sempre diligentemente bilanciato: evita gli scompensi e se la concretezza della vita comporta certe prominenze in una direzione non manca di compensarle con altre in quella contraria (*ibidem* 512 C 14 - 513 A 3; p. 236, 11-14).

Una tale compostezza è lungi dall'essere solo saggezza pratica, è riflesso di una concezione più alta ed essenziale: anche l'ortodossia trinitaria è centralità ponderata che rifugge dagli eccessi opposti del sabellianesimo e dell'arianesimo (5). L'equilibrio, se è legge costitutiva dell'essere, come tale domina anche i nostri processi conoscitivi che all'essere si riconducono e determina le leggi morali che da quello derivano: perfino nell'amare Dio esiste infatti una misura, il cui superamento costituisce la causa di assurde guerre vicendevoli (*Or.* II, 85 col. 489 B 12-13; SC. 247, p. 200, 2-3). Analogamente, la pietà non risiede nel parlare molto di Dio, ma, il più delle volte, nel tacerne (*Or.* III, 7 col. 524 A 14 - B 1; SC. 247, p. 250, 13-15): è certo, in primo luogo, timore di incompetenza aperta sull'eresia, ma è anche buon gusto che rifugge dalle intemperanze e trova sconveniente un cicaleccio futile su entità così sublimi.

Parola ed azione non debbono soverchiarsi, come non debbono isolarsi, perché ciascuna da sola sarebbe incompleta (*Or.* XLIII, 43 col. 553 A 13-14): si sono vicendevolmente stimolo e specchio; hanno valore in quanto compenetrate. È il medesimo rapporto che intercorre tra azione e fede (6), tra fede e poli-

(3) Cfr. B 11-12; p. 232, 10-11: « Un comportamento sa di temerarietà, l'altro di riottosità, entrambi di ottusità ». La soluzione era dunque il frutto d'un'intelligenza lucida e sciolta.

(4) Cfr. *ibidem* 115 col. 512 C 5-8; SC. 247, p. 236, 3-5: nell'accettare gli obblighi sacerdotali « prendo a collaboratore dei miei pensieri il tempo ed a consiglieri i giudizi di Dio, ai quali ho affidato tutta la mia vita ». Nessuna improvvisazione istintivistica: la pacatezza, che sfocia nell'azione, si afferma già nella deliberazione; non ammette intermittenze.

(5) Cfr. *Or.* II, 36 col. 444 B 7 - C 2; SC. 247, p. 134, 6-14 e XLII, 16 col. 476 C 8-10, dove l'intelligenza speculativa riceve anche la conferma del buon senso, per cui lascia l'impressione di una posatezza altamente responsabile.

(6) Cfr. *Or.* XXVI, 5 col. 1233 C 4-7 e C 11 - D 7; SC. 284, p. 236, 17-20 e 23-33; XL, 45 col. 424 C 14 - D.

tica (7), tra fede e cultura profana (8). L'equilibrio all'interno dell'uomo corrisponde perfettamente a quello tra l'uomo e Dio: entrambi sono esplicazioni di un'unica esigenza che riscontriamo tanto nell'intelletto quanto nell'essere. La collaborazione divino-umana è la naturale conseguenza di una creazione originata dalla bontà, nella quale la connessione tra creatura e creatore è stabilita dalla vicendevole rassomiglianza (9).

---

(7) Cfr. *Or.* IV, 3 col. 533 A 7-8: la paronomasia organica osserva una connessione, ma soprattutto la stabilisce; il fatto si trasforma in legge e l'esito diventa conferma di una dottrina: il potere imperiale, esercitato secondo lo spirito cristiano, non solo si giustifica, ma si potenzia.

(8) In *Or.* IX, 4 col. 824 B 10-11 Gregorio rammenta la comune acculturazione profana perseguita insieme a Basilio ed il successivo nutrimento spirituale di cui entrambi furono ritenuti degni dalla bontà divina: non rileva il fatto come un puro evento, ma lo nota quale una provvidenziale concomitanza biografica che li condusse tutti e due a pascersi in entrambi i pascoli. In *Or.* XLIII, 21 col. 524 A 7-11 segna tra fede e cultura profana una diversità di valori, ma le proclama entrambe appetibili, separandole dalle vanità mondane; il rapporto di subordinazione distingue due gradi di eccellenza, ma afferma un'inscindibilità: il pregio intrinseco non è uguale, ma uguale fu l'impegno umano che Gregorio e Basilio profusero per conquistarle; erano entrambe doveri, sebbene differente ne fosse l'urgenza. In *Or.* XI, 1 col. 832 B 19-20, alludendo al Nisseno, celebra la loro attuale cultura (cristiana) e quella antecedente (classica): è un superamento che non è un rinnegamento, ma un completamento; la successione, pur segnando un progresso, effettua una conferma.

(9) In *Or.* VI, 12 col. 737 A 13 - B 2 asserisce che non esiste sicurezza della pace « se non si mostra una convinzione razionale che la confermi ed a questa convinzione razionale non venga come alleato Dio, dal quale ogni cosa bella proviene ed è condotta al suo compimento »: Dio sopravviene a convalidare ed a perfezionare, ma si direbbe attenda una base su cui innestarsi; il *logos* umano gli è consono supporto d'inserimento. In *Or.* XVIII, 5 col. 992 A 5-7, a proposito della conversione del padre dalle posizioni degli ipsistariani, afferma: « Non so se debba lodare di più la grazia che lo chiamò o la sua decisione »: le mette sul medesimo piano, non certo come dignità o iniziativa, ma come necessità: la mancanza di una impedisce il funzionamento dell'altra e nessuna delle due, nel suo intervento, umilia l'altra. In *Or.* XLIII, 43 col. 552 D 6 - 553 A 2 troviamo Basilio nell'atto di raccogliersi in se stesso, rinchiudendosi con lo Spirito, e di mettere in azione ogni facoltà dell'intelligenza umana quando indaga le profondità bibliche: i due piani sono ancora collocati ad un medesimo livello. Nel comportamento che Gregorio preconizza per il suo saggio ideale, il quale « contemplerà le realtà terrestri e celesti » (*Or.* XXVI, 11 col. 1244 A 8; SC. 284, p. 252, 20) in un'armonia che appiana tutti i contrasti, l'intervento divino va considerato ovviamente sottinteso; infatti nel pensiero generale di Gregorio non si dà salita al mistero divino se non avviene rivelazione di questo stesso mistero da parte di Dio: le eventuali spinte divergenti tra questi due moti sono, di diritto, superate. Se infatti la salvezza dipende contestualmente sia da noi che da Dio, ogni dualismo antagonistico viene ricondotto all'unità dalla considerazione finale che la nostra libera scelta del bene è essa stessa dono della benevolenza divina (*Or.* XXXVII, 13 col. 297 C 12 - D 1). La cooperazione converge pertanto in un superiore centro d'unità: Dio, principio dell'essere, appare anche sorgente di quel

La creatura umana, originata da Dio Spirito, e parzialmente spirito anch'essa, ed immessa in un mondo materiale, e parzialmente materia anch'essa, è costituzionalmente dischiusa su entrambe le zone ed in riferimento ad entrambe deve operare; ci viene infatti detto che Nonna s'impegnava con uno zelo ugualmente fervido nelle occupazioni domestiche ed in quelle spirituali « e non fu per nulla ostacolata da un'attività dall'attendere all'altra; le potenziò invece entrambe, l'una mediante l'altra » (*Or.* XVIII, 8 coll. 993 C 13 - 996 A 4): nella sua coscienza illuminata componeva, non escludeva. Tendere a Dio non è infatti spogliarsi: anche gl'instabili valori terrestri nella sua luce diventano legittimi, perché da lui attingono un'ordinata funzionalità. Una tale coordinazione è possibile perché, nel suo intimo, è animata da una subordinazione, che finalizza le cose transeunti alle permanenti e durature (*Or.* XLIII, 13 col. 512 C 10-12). Ovviamente, quando si parla di cose terrestri, s'intendono quelle che sono per loro natura conformi al progetto provvidenziale divino, mentre quelli che il mondo giudica beni in se stessi e che sono fomiti delle passioni, guardati dalla specola divina, risultano inganni e scompigli meritevoli di derisione (*Or.* VII, 17 col. 776 B 13 - C 4). Negli operati umani fattore qualificante è infatti la disposizione d'animo, la quale, anche nella disuguaglianza delle prestazioni, può realizzare identità di scelte fondamentali dello spirito (*Or.* XVI, 4 col. 940 A 1-3): la risposta a Dio ha la sua sede nel cuore e non viene quindi frustrata neppure nel caso che l'azione fosse in qualsiasi modo impedita.

---

suo perfetto modo di condursi che è costituito da una pacata ed equilibrata razionalità. La corrispondenza all'impulso divino è la logica conseguenza dell'atto creativo: s'inserisce nella natura delle cose e risplende pertanto di quella coerenza che si traduce in garanzia ed in sicurezza profonda. Per altre testimonianze sulla confluenza dell'opera dell'uomo e di quella di Dio in una comune contribuzione vedi *Or.* I, 6 col. 400 B 14 - C 5; SC. 247, p. 80, 13-18; II, 21 col. 429 C 9 - 432 A; SC. 247, p. 118, 9-12; 39 col. 448 A 3-6; SC. 247, p. 140, 3-6; IV, 112 col. 649 B-1; VI, 10 col. 736 A 3-4; VII, 9 col. 765 C 1-2; IX, 6 col. 825 C 11-12; X, 1 col. 828 A 3-6; XI, 6 col. 840 A 12-13; XIII, 3 col. 856 A 13 - B 2; XIV, 1 col. 860 A 2-4; 32 col. 901 A-5 ... XXX, 1 col. 104 C 3-4 ... XLII, 1 col. 457 A 8-11; 13 col. 472 D 2-4... J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952, a pag. 262 scrisse: « Non ama separare i due domini della ragione e della fede; ciò non apparteneva né alle sue funzioni, né al suo temperamento, né alla mentalità della sua epoca. Piuttosto che applicare la sua intelligenza alle questioni di filosofia pura, preferisce chiarire gl'insegnamenti della Rivelazione » ed a p. 291: « Gregorio ha consacrato il meglio del suo tempo ai libri sacri. Lo si sarebbe senza dubbio stupito distinguendo troppo nettamente Scrittura e teologia. Non venne alla Scrittura per necessità polemica; è invece la sua esperienza della Scrittura che gli manifestò di slancio la falsità dell'eresia ».

Questa interiorità, da cui nascono i valori, diventa anche criterio di valutazione delle più varie entità esterne: Gregorio, ad esempio, non prova nessuna riluttanza ad ammettere la bellezza fisica (10), non si scandalizza che, in un pubblico dibattito, uno si sforzi di fare bella figura, ma condanna quei teologi che si amareggiano ed innervosiscono perché non primeggiano sempre ed in tutto (11); proclama che è legge del martirio non affrontarlo spontaneamente, né fuggirlo quando si presenta (*Or.* XLIII, 6 col. 500 D 1-4). Gregorio si rende nettamente conto che, nella vita, positività e negatività non si presentano distinte, a pareti rigorosamente intagliate ed a colori contrapposti, ma che sono spesso sfumate e condizionate dalle situazioni e dai possibili effetti, per cui la ricerca del bene esige una saggia discrezione: scorge nel senso della misura e del limite una cospicua componente morale. Così in *Or.* VII, 1 col. 756 B 5-6 si propone di non piangere il fratello « più di quanto stia bene » e di non lodarlo « al di là delle dimensioni convenienti » (B 7), giacché vede nella sua orazione non solo un dono, ma anche un debito (B 10-11), che va tuttavia pagato senza esagerazioni; si prefigge infatti di portare un lutto che soddisfi la legge al riguardo (B 12) e che sia tanto lontano dall'insensibilità quanto dall'esagerazione (col. 757 A 4). In *Or.* XIV, 34 col. 904 B 1-2 invita a non attaccarsi alle ricchezze fuggevoli « più di quanto sia giusto »; in XVIII, 23 col. 1012 C 3 rammenta che il padre « fuggiva ugualmente il lusso e la miseria »; in XXVII, 6 col. 20 A 11-12; SC. 250, p. 86, 16-17 rievoca i guai prodotti da « coloro che combattono per il Logos più di quanto piaccia al Logos ».

Il suo fervore non vuole confondersi con una passionalità istintiva e cieca; è controllato da un'intelligenza lucidamente responsabile: osserva infatti che la legge cristiana impone di affrontare ogni pericolo per la verità e di non tradire vilmente la fede, ma che, quando si può fuggire, non bisogna provocare

(10) Da essa proscrive comunque ogni vanità, valutandone anche le contingenze specifiche. Cfr. *Or.* XXVI, 11 col. 1241 C 10 - D; SC. 284, p. 252, 10-12. In *Or.* XXIV, 11 col. 1181 A 14 - B 1; SC. 284, p. 60, 3-5 rammenta con ammirazione l'eroismo della Vergine Giustina che, per smorzare le altrui brame amorose, praticava aspre penitenze allo scopo di fare appassire la sua grazia: in questo caso però la bellezza diventava tentazione: cambiando le circostanze mutava anche il punto di vista. Identico è l'atteggiamento di *Or.* XXIV, 18 col. 1192 A 14; SC. 284, p. 80, 13-14, dove esorta all'« estenuazione del corpo », ma nell'intento di raggiungere la « salita dell'anima », dove i due commi sono collegati, oltre che dall'isosillabismo, anche dal parallelismo e dall'omeoteleuto.

(11) *Or.* XXXII, 22 col. 200 B-3: è un'acuta stoccata contro certo protagonismo, che non è zelo ma superbia.

il pericolo, per timore della propria anima e per risparmiare i persecutori (*Or.* VII, 14 col. 772 B 10-14); stabilisce un sereno rapporto tra matrimonio e celibato con un'impostazione che è frutto del suo spirito, anche se gli era facilitata dalla posizione di Gorgonia (*Or.* VIII, 8); celebra nella sorella virtù apparentemente contrastanti (*Or.* VIII, 9 col. 800 A 3-10); promulga il precetto dell'obbedienza alle autorità civili (*Or.* XVII, 6) con quella pacata dignità che è propria di chi ha chiarezza d'idee sul problema che espone, ma poi a questi medesimi alti dignitari dello stato parla con una franchezza pienamente consapevole della propria superiore responsabilità di guida spirituale (*ibidem* 8): fonde ossequio e magistero, come presenta finalizzate ad un accordo la missione della Chiesa e quella dello stato; s'inchina ad una potestà che ha avuto la consacrazione di riconoscimenti divini codificati nella Bibbia; ma respinge con fermezza qualsiasi sospetto di cedere per timore o soggezione ai potenti, dal momento che « la legge di Cristo sottopone anche voi alla mia autorità ed al mio magistero » (col. 976 A 11-12), in grazia « di quel prestigio con cui Dio ci ha onorati » (13 col. 980 C 1). Ai funzionari dello stato rammenta i doveri con una « fraternità » comprensiva (col. 1056 B 14) che non ignora la forza (*Or.* XIX, 11), al magistrato Giuliano inculca la giustizia nell'assegnazione dei tributi, specie in quel tempo di Natale così ricco di suggestioni evangeliche (*ibidem* 12); egli stesso si pone dinanzi a Costanzo II in un atteggiamento soppesato con la più attenta solerzia (12).

(12) Cfr. *Or.* XXI, 26 col. 1112 C 1-11; SC. 270, p. 164, 16-24: non vuole né annerirlo troppo né assolverlo; ne evidenzia il sostegno a Giorgio il Cappadoce contro Atanasio e la nomina di Giuliano a proprio successore, « imponendo una cattiva testa ad un cattivo impero » (C 3-4: cammina in bilico come un funambolo); ne presenta poi i pentimenti, proclamandone però anche subito l'inutilità e l'ovvia naturalezza (C 4-6); raccoglie dalla voce pubblica tre imputazioni fondamentali che ne screditano il regno: la strage della famiglia, la proclamazione dell'Apostata e le innovazioni nella fede (C 7-11): non inveisce, ma elenca, e soprattutto non giustifica o scusa nulla; si accomiata lasciandogli volitare attorno al capo una triplice incriminazione che suona condanna; dallo sguardo dell'oratore traluce un controllato sentore di ostilità. Meno ritenuto, anche se più vistosamente bilanciato, è il suo giudizio su Giorgio e sulla sua fine (cap. 27 col. 1113 A 7, 12; p. 166, 1-5): sulla persona porta una sentenza durissima e stroncatrice, però ne sconfessa l'assassinio, perché « non bisognava guardare a ciò che egli meritava di subire, ma a quello che noi dovevamo fare ». Gregorio condanna gli avversari, ma non è affatto parziale con i suoi; non cerca scappatoie: se Socrate (III, 3 ed. Hussey, Oxford 1893, pp. 142-143, che si basa addirittura su di una lettera di Giuliano l'Apostata) e Sozomeno (V, 7, 4, GCS, ed. Bidez-Hansen, 1960, p. 202) ne incolpano i pagani, egli attribuisce l'atto feroce ai cristiani. Non si lascia sospingere da simpatie, per altri aspetti valide: la rettitudine non può venire imprigionata nei confini dell'ortodossia.

Anche nella vita pratica ordinaria diffida della smoderatezza e tende alla centralità: rifugge istintivamente dagli ignavi ed ammira i temperamenti rigogliosi e slanciati, ma si rende ben conto che i perturbamenti che allora sconvolgevano la Chiesa provenivano pure da nature alacri e forti (*Or.* XXXII, 3): erano persone capaci di eccellenti realizzazioni, ma, tempre di quel genere, se affette da carenze, sono esposte a crolli rovinosi: l'elemento di salvaguardia è costituito dal *logos* e dall'*episteme* (col. 177 A 6-7). Deplora tanto un'inerzia assonnata quanto una cieca impulsività: dall'una raccomanda di estrarre la mitezza, dall'altra il fervore: ogni eccesso comporta sterilità e pericolo; sono norme di saggezza che si fa rivolgere anche dall'autorità della Bibbia (*Or.* XXXII, 6).

La tendenza alla dismisura si riscontra pure in ciò che concerne la penetrazione della fede: contro gli aspiranti ad una conoscenza sublime della rivelazione il Nazianzeno sostiene la relativa superfluità di certi approfondimenti mistici, insistendo sull'universale disponibilità di quanto è necessario alla salvezza (*Or.* XXXII, 23). Non è ovviamente ostile all'acutezza intellettiva della fede, ma ne avverte i rischi, che riserva agli spiriti agguerriti da studi austeri e da una purificazione generosa (13).

Conscio della necessità di questa disciplina interiore, è naturale che Gregorio sciolga un grande inno all'ordine (14), del

(13) Anche nella teologia e nella mistica ama attenersi ad una sana prudenza che privilegia l'essenziale alle raffinatezze supererogatorie. È una ritenutezza equivalente a quella che nel campo esistenziale trattiene dai facili ottimismi; la riuscita passata non è necessariamente pegno di una prosecuzione futura e può comportare una fiducia fatalistica che espone a fallimenti. Gregorio ammonisce infatti i procrastinatori del battesimo a premunirsi contro i pericoli eventuali: « Finché navighi con il vento in poppa, temi il naufragio! » (*Or.* XL, 12 col. 373 B 10-11). È un epifonema che, nella sua larghezza di orizzonti, scende come legge che accresce la sua forza di pressione mediante un'evidenza la quale unisce alla saggezza il pittoresco.

(14) *Or.* XXXII, 7-13. Esordisce (7) inquadrando l'ordine della nostra vita in un'immensa visione cosmica e così spogliandolo di qualsiasi sospetto di arbitrarietà e di coazione per conferirgli il senso di una grandiosa razionalità: è una contemplazione solenne che, mentre conquide, rasserena; da quell'universo sconfinato viene un appello che risulta tanto più suadente in quanto è anche la proposizione di un modello, il Logos, che, redentore dell'uomo, è pure creatore del mondo. Quella *taxis* che al cap. 7° era incominciata ad emergere nella luce indiretta dei complementi, nell'8ª sale, personificata, alla preminenza dinamica di soggetto: l'anafora, continuamente ripresa, dà allo svolgimento il respiro di un corale maestoso; il sentimento qui non si esala puro, che potrebbe aver sapore d'inconsistenza, penetra in una meditazione densa di considerazioni, le quali scaturiscono immediatamente dall'esame del mondo: è un'esperienza sublimata. La ripresa di *taxis* non ci giunge come ripetizione, perché, lungi dall'essere sta-

quale vede il grande avversario in Satana, che è essenzialmente lotta intestina e dissenso esterno: l'odiatore del bene colpisce nascostamente con le sue frecce il comune corpo della Chiesa, celandosi nell'oscurità della sedizione (*Or.* VI, 13 col. 740 A 9 - B 8). Che il demonio si provi a tutto sconvolgere non stupisce, in quanto è « operatore di malvagità » (*Or.* XXIV, 10 col. 1180 C 13; SC. 284, p. 58, 12-13) e « scellerato ed amaro persecutore », che cerca di colpirci sia allo scoperto che nelle tenebre (*ibidem* 18 col. 1192 B 9-13; p. 80, 22-25); intento del fedele dev'essere pertanto di abbatterlo (*ibidem* col. 1192 A 7; p. 78, 7-8). Gregorio, così alieno dal cedere alla tentazione di sbozzare scene apocalittiche, non ne drammatizza l'azione, ma ne asserisce l'intervento, che osserva mentre distorce dalla ricerca di Dio, caratteristica dell'uomo, per sottoporre alla schiavitù del proprio potere: « compie infatti un cattivo uso del bene per produrre il male » (*Or.* XXVIII, 15 col. 45 C 2-10; SC. 250, p. 132, 21-28). È significativo che il demonio si collochi agli antipodi dell'equilibrio; ne può infatti costituire come l'antitipo, dal momento che sovvertì il rapporto creaturale che lo legava a Dio. L'equilibrio morale non è che l'accettazione razionale a livello di coscienza dell'ordine che l'atto creativo divino impresse nel cosmo.

II. *Onestà*

L'onestà è la proiezione dell'equilibrio nell'obiettiva valutazione delle cose: non è più solo un atteggiamento, è un riconoscimento. In *Or.* II, 3 col. 409 B 3 - C 5; SC. 247, p. 88, 3-17 viene presentata la distinzione tra pastori e fedeli nel corpo della Chiesa e ne viene rilevata la differenza di autorità: Gre-

---

tica, s'affaccia man mano su nuovi panorami, che infondono, insieme, una tranquilla persuasione: da quell'universo così naturalmente ordinato sale una suggestione, che è rassicurante prima ancora che imperativa. Nel cap. 9°, intensificando l'8°, la *taxis* da norma tende ad accostarsi ad agente; si irraggia uno stretto legame, che quasi diventa identità, tra l'ordine e l'azione di Dio, finché nel cap. 10° la *taxis* dell'universo viene ufficialmente immedesimata con la sapienza creatrice: da criterio divino ad operatore divino, che interviene anche a stabilire le strutture della Chiesa (capp. 10-11), informate ad un'armonia che è emanazione della logica e norma di funzionamento razionale. L'ampia contemplazione dell'ordine si conclude (capp. 12-13) con una calda esortazione a viverlo nella comunità, esplicando ciascuno il proprio ruolo al disopra di ogni ambizione: il valore dell'individuo non risiede nelle incombenze ricoperte, ma nella perfezione con cui ricopre quelle assegnate: « È grande dignità parlare di Dio? Lo è però maggiore purificarsi al cospetto di Dio » (col. 188 C 7-9). Dell'impeccabile sistemazione di una comunità religiosa offre poi un modello esauriente nell'esercizio del culto mosaico: cfr. cap. 17.

gorio sa di essere investito di una preminenza, ma ammette anche che si tratta di una disposizione divina della quale è strumento ed alla quale dovrà rendere conti severi. Non c'è ombra di compiacimento. perché non si tratta di meriti, ma di compiti, la cui assegnazione avviene in nome della pubblica utilità. Di questo fatto è pienamente consapevole, tanto che al sacerdozio riluttò e si ritenne in obbligo di offrire, di questa sua renitenza al ministero ecclesiale, una pubblica giustificazione (15). Sul gusto del potere prevale in lui il senso della responsabilità: è infatti persuaso che non si può essere pastori prima di avere l'anima munita d'una preparazione che non concerne solo competenze vaste e molteplici, ma esige eccellenza spirituale e ricca attrezzatura mentale aperta sulle più diverse problematiche (*Or.* II, 96-99): non si blandisce, non si lascia allettare dal lustro esteriore della carica; la sua probità lo conduce al nucleo centrale delle cose. Al pensiero di porsi come capo « della pienezza di Cristo » (501 A 3) vede nel gesto « un sommo motivo di timore, un estremo pericolo per chiunque capisca la grandezza della riuscita e la catastrofe del fallimento » (99 col. 501 A 5-7; SC. 247, p. 218, 9-11). Prima di esigere qualcosa dagli altri, pretende molto da sé; più che con le parole vuole insegnare per irradiamento dal proprio essere; non concepisce tanto il suo magistero come un ammaestramento, quanto come un dono di vigoria vitale e da questa visione viene insieme esaltato e rattenuto (*ibidem* 71 col. 480 B 8-12; p. 184, 9-13; cfr. 91 col. 493 C 2-7; p. 208, 15-19; 95): emerge con la più tersa nettezza un volto che si affisa in doveri che non gravano come pesi, ma attirano con fascino; era una grandezza da vivere prima ancora che da proporre: il superamento dell'opaca pesantezza terrestre non gli appare come un greve ascetismo a cui sottoporsi con rassegnazione in vista della salvezza, gli si presenta invece come la seducente prospettiva di una perfezione che costituisce la più piena realizzazione della persona. L'altezza della vetta esclude l'impazienza dell'arrivo: Gregorio osserva sé e gli altri; vede in giro tanta precipitazione e se ne cautela: la sua indifferenza alla carriera lo sottrae alla tentazione della fretta; la coscienza si è ormai elevata a quelle

(15) *Or.* II, 90-92. È un tema a cui aveva già accennato al cap. 73. La ritrosia all'ufficio pastorale è sempre inserita in una temperie di nobile dignità spirituale; confronta l'ideale che ha dinanzi con la propria coscienza, la quale viene sostenuta ed illuminata da citazioni bibliche. Alla sua intelligenza, pur in se stessa così attentamente solerte, dà la conferma della parola divina. Dai suoi giudizi ha radiato qualsiasi interesse terreno: unico elemento da considerare è l'adeguatezza alla sublime missione.

altezze dove stazionano più soltanto i valori maggiormente depurati (*ibidem* 72). Nell'esporre queste considerazioni vive e piene il suono si fa denso d'una sua pacatezza magnanima, nella quale gli aforismi scandiscono il cammino verso la chiarificazione di un quesito fondamentale: c'è la serietà di una soluzione che comporta anche, per l'autore, l'interesse di una giustificazione: la sua scelta viene convalidata nel quadro di una visione generale. Nella certezza di aver percorso la via giusta, oltre ad un conforto personale che si trasforma in un rinnovato proposito di purezza spirituale, si irradia per i fedeli la duplice lezione della teoria e dell'esempio: le immagini qui diventano argomenti, di cui mantengono la forza, apportandovi in più l'evidenza.

Le sue ansie interiori lo dovettero chiamare spesso a concentrate analisi critiche nelle quali ricontrollare i suoi comportamenti, allo scopo di assicurarsi una distesa pace dello spirito: in *Or.* IX, 3 coll. 821 D 2 - 824 A 7 medita sulla missione alla quale si crede chiamato dallo Spirito Santo: è un'alta investitura, nella quale la successione ritmata dei commi, con il suo sapore di progressiva presa di coscienza delle complesse incombenze pastorali, assume il tono di un'austera consapevolezza: è una dignità nella quale l'onore, invece di riverberarsi in appagamento e piacere, si risolve in debito morale. Si riconosce un chiamato diretto di Dio, ma la vocazione, lungi dal diventare diritto alla gloria da parte degli uomini, gli si rivela subito come un grave impegno di spendersi per la loro elevatezza spirituale. Dinanzi allo Spirito che lo scelse, provò insieme amore e timore (*ibidem* col. 821 C 10-11): Sasima gli fu motivo di angoscia non perché misera borgata, ma perché apertura su orizzonti che lo intimidivano; lo squallore paesistico e morale di quel villaggio sperduto era solo la cornice opportuna di uno smarrimento che nasceva dalla prospettiva di nuove responsabilità, che erano ancor prima personali che pastorali. Quando confida di aver avuto bisogno di qualche tempo per raccogliersi in se stesso, riprendersi dallo stordimento ed abbracciare il partito più sicuro e migliore (C 11-13) non allude all'adeguamento psicologico ad un ambiente diseredato ma al superamento di uno stadio spirituale.

La sua missione di maestro, che doveva pronunciarsi su verità sublimi, lo inquietava. In *Or.* XXXIX, 11 col. 345 C 7-9 ci fa una preziosissima confidenza: « Quando parlo di Dio provo un brivido nella lingua, nella mente, nel pensiero ed auguro che anche voi possiate avere questa medesima impressione, così lodevole e felice »; non si familiarizza con il tema; mantiene

viva la sensazione della distanza, che segna il sentimento religioso. Non si abitua alle cose sante; del suo magistero avverte tutto l'arduo impegno: sa che le verità divine, laboriose per la loro stessa trascendenza, sono tutte ulteriormente ingarbugliate dagli enigmi artificiali introdotti dagli ariani: si rende conto che la ragione può pervertirsi; invece di servirsi della propria sottile forza penetrativa per dirigersi alla scoperta della verità, può inebbriarsene in un autocompiacimento che diventa ripiegamento su di sé in luogo di restare tensione verso l'oggetto della ricerca (*Or.* XXIX, 21 col. 104 A 8-10; SC. 250, p. 224, 15-17). Condanna pertanto quei ragionamenti troppo sottili che sfuggono alla comprensione della gente comune, mancano di franchezza e di semplicità ed introducono quanto è obliquo ed enigmatico (16). A costoro, seppure con altre motivazioni, si affiancavano quanti, non comprendendo il testo, divagavano in facili allegorismi (17): erano deviazioni, come lo era quella di coloro che polemizzavano con le persone invece che con le idee, mentre Gregorio seguiva la via opposta (*Or.* XLII, 13 coll. 472 D 4 - 473 A 1). La capacità di confutare le posizioni teologiche rispettandone i sostenitori non era solo il metodo di cui il Nazianzeno si vantava, era soprattutto la confluenza di quella profondità teologica e di quella purificazione morale di cui egli aveva fatto la propria bandiera. Inflessibile sulla verità e mite nel dibattito: era il suo ideale, perché era stato anche l'esempio di Gesù (*ibidem* col. 473 A 4-7; cfr. XXXIII, 14 col. 232 A 10 - C 4); non vuole tuttavia che si confonda la sua benignità con una cedevolezza che faccia sconto sul vero nella ricerca di una popolarità che lo predichi di larghe vedute: il suo garbo ed il suo amore di pace non disdegnano la lotta leale; in faccia a tutti egli inalbera il suo motto: « Non andiamo malamente in caccia del bene » (*Or.* XLII, 13 col. 473 A 7-10). È una franchezza che dall'anima trapassa alle parole: davanti al pubblico non accusa complessi di timidezza né assume pose di arroganza, come non nasconde la sua carità generosa e neppure qualche moto di disappunto, che viene però rapidamente riassorbito (18). In *Or.* XXXVI, 4 reprime con

(16) *Or.* XXVIII, 11. La disapprovazione delle tortuosità è enunciata con una sciolta eleganza stilistica che potrebbe contenere una fine canzonatura; il suo parlare aperto non è inettitudine dialettica, è scelta morale e dirittura di spirito.

(17) Per l'ironia su questi dottori incompetenti cfr. *Or.* II, 49 col. 457 C 4 - 460 A; SC. 247, p. 154, 21-23.

(18) In *Or.* III, 6 col. 521 B 10-12; SC. 247, p. 248, 2-3 manifesta il suo dispiacere di aver rivolto ai Nazianzeni le proprie lagnanze. È il nobile riscatto di una sincerità un po' troppo impulsiva.

spigliata risolutezza le subdole critiche che taluni gli muovevano a causa della sua eloquenza, quasi che si trattasse di una intrusione mondana nella missione religiosa (19): Gregorio non prova scrupoli al riguardo; ne scopre e denuncia il movente d'invidia, di cui si fa percezione, quasi eco, qualche parola sullo sfondo, semicoperta dalla confutazione. Allo scandalo pretestuoso degli avversari oppone la sua fiera coscienza: la replica alle obiezioni di oggi ha la vigoria tagliente di antiche meditazioni; il problema gli si dovette presentare e fu certo risolto con esami impegnati, il cui fervore appassionato si riaffaccia in questa ripresa del tema. Era stato uno dei bivi essenziali della sua vita, probabilmente non privo di ansie: lo aveva portato a lucido, scorgendovi un ricupero dei più alti valori; non poteva sentirlo rimettere in discussione, tanto più che l'accento suonava incrinato di rivalità acrimoniose. Gregorio segna un distacco tra sé e gli antagonisti: egli « nobilitò » l'eloquenza profana e la « rese dolce » da « amara che era » (col. 269 B 2-4), mentre essi avrebbero voluto una dizione « muta, arida, pedestre » (B 6-7): egli la fece un'arma dell'ortodossia, di cui affrontò la difesa mentre aveva di fronte ignavi che davano all'inerzia il nome di fede (B 9-11). L'oratoria per lui, lungi dall'essere un vanto, era il più alto mezzo umano di efficacia apostolica, unico surrogato dell'intervento diretto divino costituito dal miracolo (B 11-14). Contro la corrente anticulturale prende netta posizione: tra *pistis* e *alogia* (B 11) non ammette composizioni; era, in fondo, una conseguenza della dottrina che faceva dell'uomo un'immagine di Dio: l'intelligenza umana era chiamata a recepire ed a divulgare la rivelazione divina.

Gregorio aveva concepito la cultura come una vocazione: l'aveva seguita ed ora la difende contro tutte le censure: non era l'uomo da deviare sotto nessuna pressione. Della vita con-

(19) D. Ruiz, *La homilia como forma de predicación*, in « Helmantica », VII (1956), pp. 79-111 conduce una fremente crociata contro l'ingresso in Chiesa della retorica, quale sarebbe avvenuto nel IV secolo: la retorica, come figlia del paganesimo, sarebbe stata una specie di eresia in tono minore, che « ubriacava di profumo pagano le anime cristiane » e che tolse efficacia alla parola divina (p. 101); assolutizzando arbitrariamente l'omelia come unica forma di parola cristiana, il Ruiz sferra un violento attacco contro il Nazianzeno, che accusa di essere un puro retore (p. 104) e di curare soltanto l'esibizione personale (pp. 105-106); sentenzia, non si sa su quale base, che nessuno di quanti formarono il popolo di Dio fu opera dei suoi discorsi (p. 107); specifica che la critica contro la sua eloquenza « dovette venire dal meglio della Chiesa » (p. 108) guardandosi però bene dal documentare la sua asserzione; confonde la retorica come vuota declamazione con la retorica come responsabilità nell'arte del dire e come migliore presentazione del tema... Ma tutta l'impostazione denuncia superficialità critica e scarsa ponderatezza.

siderava norma la linearità, tanto nel suo aspetto soggettivo di coerenza, quanto in quello oggettivo di inevitabile responsabilità delle proprie scelte. In *Or.* XVII, 13 col. 981 A 1-2, ammonendo il prefetto della Cappadocia, gli auspica che il giudice celeste abbia verso di lui le medesime disposizioni che egli dimostrerà verso i propri sudditi: le conseguenze delle azioni appaiono riflessi diretti (20). La morale non è vaga, è concreta, come la storia diventa un fitto intreccio di rapporti causali che hanno in ogni individuo un centro responsabile. Essendo la sorte nelle mani di ciascuno, il dovere acquista un'urgenza incalzante. Non sorprende quindi che nell'*Or.* XLIV, 9 stimoli i fedeli a sostituire ad una condotta velleitaria ed esteriore una ricerca di quanto è valido al di là delle apparenze allettanti. Respinge l'illusione, già in quanto falsità in se stessa; prima ancora di vanificarne l'attività, è indegna dell'uomo. « Sii volonterosamente disposto a costruire sul solido; ieri apprezzavi di essere stimato qualcuno, oggi da' la preferenza ad esserlo » (col. 617 A 9-10). È una spiritualità caratterizzata dalla solidità; per Gregorio la soprannaturalità non ha nulla né di evasivo né di rinunciatario; è piena presa di possesso; è la sola che possa conferire un pregio autentico alla natura. Le vanità del mondo lo urtano perché sono inganno, indipendentemente dalle conseguenze che vengono pure, com'è ovvio, considerate.

Gregorio è sincero quando, come maestro, impartisce i suoi insegnamenti e lo è quando, come uomo, confessa le sue disavventure (21) e la sua spossatezza fisica e morale (22); rifugge

(20) Ricorda l'epifonema « Non giudicare i giudici », che in *Or.* XL, 26 col. 396 B 15 formula una sicura confutazione delle posizioni donatiste riguardo alla dignità del ministro del battesimo. Nella sua semplice concisione impone un'evidenza; è naturale, ma è anche di più: nel momento in cui uno si riconosce colpevole e chiede la purificazione del sacramento, non si arroghi scelte tra chi glielo deve amministrare. La teologia di Gregorio parla il linguaggio perspicuo della trasparenza: non impone le parole, lascia che s'impongano da sole. Non porge dottrine proprie, rivela quello che è; chiama a condividere una scoperta. Così non solo illumina, rispetta: nell'atto di guidare garantisce l'altrui decoro, che è anche il modo più perfetto per testimoniare il proprio.

(21) Cfr. *Or.* XXXVI, 3 col. 269 A 3-11, dove rammenta gli attacchi che gli sferrano dall'esterno i nemici e dall'interno i conoscenti, i quali gli tramano insidie: è una schiettezza permeata di un soffio di accoramento; dei suoi guai né si vanta né si vergogna. Si erge tra Demofilo e Massimo senza atteggiarsi a vittima, ma neppure a superbo sprezzante; si riconosce esposto ai colpi altrui e meritevole di compassione, ma non la vuole mista a noncuranza e disprezzo, la desidera penetrata di un ossequio che la faccia fiorire in affetto (A 9-10). Di questi stati d'animo, complessi nella loro trepidante emotività, Gregorio ci prende a confidenti: non cura la propria immagine, effonde il suo sentimento.

(22) Cfr. *Or.* XLII, 20 col. 481 B 9-14: in questo ritratto di se stesso come cadente si compenetrano sottili coloriture differenti: accanto ad un effettivo

dalle pose, perché le mete alle quali aspira non hanno bisogno di accorgimenti astuti.

III. *Umiltà*

La schiettezza della sua onestà lo portò all'umiltà, la quale in lui non ebbe quindi nulla di cerimonioso; né si esaltò né si depresse: si valutò alla luce di un esame spassionato che, mentre giudicava il livello spirituale da lui raggiunto, stabiliva un raffronto con l'altezza degli ideali proposti. Era appunto questo divario che costituiva per Gregorio il fondamento dell'umiltà.

Alla prospettiva di un impegno pastorale, di cui conosceva i gravi obblighi, riluttò d'istinto: « Non credevo, come non lo credo neppure adesso, che fosse la medesima cosa governare un gregge o una mandra e presiedere alle anime degli uomini » (23). La sua renitenza al governo degli uomini nasce, oltre che da un'intuizione maturata sull'esperienza generale esterna, dalla diuturna osservazione della sua lotta interiore: non trova logico giudicare gli altri quando non sono ancora state pienamente pacificate le tempeste che scompigliano la virtù (cfr. *Or.* II, 78 col. 484 D 1 - 485 A 3; SC. 247, p. 192, 1-4); il magistero pastorale investe l'interno: non è questione di disciplina sociale, lo è di purificazione morale. L'autorità spirituale non è legittima se non è anche irraggiamento; più che emanatrice di norme è propositrice di esempi: il capo deve camminare in

---

senso di prostrazione organica e psicologica, al lamento per vedersi incompreso nel suo progetto di riportare la pace nella Chiesa d'Oriente, all'amarezza che recano tutte le constatazioni di fallimento, ad un'anima di commiserazione sull'inutilità della sua rinuncia agli ideali monastici tanto vagheggiati, ad un'ombra di compiacimento nell'autocompiangersi, può darsi che serpeggi anche un palpito d'ironia, come vibra, senza dubbio, subito dopo. Si dipinge, ma quasi più per sé che per gli altri; come spesso, quando Gregorio parla di sé si esamina. In *Or.* XLIII, 82 col. 604 C 14 si presenta come « consunto dalla vecchiaia, dalla malattia e dalla nostalgia », riprendendo, pur con le opportune variazioni lessicali, ritmo e concetto di col. 481 B 10. Il clima è però diverso: all'ironia è sottentrata la devozione verso Basilio, ormai sublimato nella luce celeste; al pensiero delle rivalità ecclesiastiche si è sostituito il ricordo dell'amicizia con il grande collega: gl'invade l'anima un senso di pace insieme stanca e fidente. Non guarda più alla terra, solleva gli occhi al cielo: è immerso nell'altra realtà, che di quella di quaggiù non è meno concreta.

(23) *Or.* II, 9 col. 417 B 1-3; SC. 247, p. 100, 4-5. Il rilievo suona oggettivo, e come tale continuerà nei capitoli seguenti, ma, invece di giungere quale scusa di un'eventuale inettitudine personale, ne aumenta la colpevolezza, presentando le difficoltà del compito come sicuramente note. Lo stesso succedersi incalzante delle immagini (cfr. capp. 12-13) ribadisce uno stato di fatto: l'ardua difficoltà dell'ostacolo si configura naturalmente come baldanza temeraria in chi l'affronta a cuor leggero. Non si tratta più di essere umili, si tratta di non essere superbi.

testa. Non può stimolare gli altri per quelle vie che non abbia prima egli stesso percorse superandone le asprezze e sventandone le insidie. La ritrosia di Gregorio è coscienza commisurata all'altezza dell'ideale (24), il quale s'appunta in un Dio che è luce e tenebra, « che si trova in quest'universo e che di quest'universo è fuori, che è la bellezza totale e al disopra di ogni bellezza, che illumina l'intelligenza e che dell'intelligenza supera la rapidità e l'altezza, che si sottrae sempre nella misura nella quale lo si afferra » (*Or.* II, 76 col. 484 A 9 - B 2; p. 188, 4-9): dinanzi a tanto straripante grandezza Gregorio non può che sentirsi insufficiente, ma è la carenza della natura più che quella della persona. Di sé può rendersi pacata testimonianza; può dire « di aver dato tutto a Colui che lo aveva ac-

(24) Cfr. 73 col. 481 A 11 - B 4; p. 186, 11-18. Il sacerdote è colui che s'innalza dalla terra al cielo e che vive in un ambiente angelico e divino. Ha superato tutte le scorie dell'umanità, sublimandola ad un'eccellenza che, lungi dallo scolorirla a larva debilitata dalle rinunce, la potenzia a propugnatrice dei massimi compiti e la solleva nella sua stessa natura alle mansioni celesti. Gregorio non sogna fantasmi, contempla vocazioni: non crede irreale quell'elevatezza di arrivo perché la scorge come naturale conseguenza dell'immagine divina che aveva riscontrata alla partenza: l'uomo, plasmato da Dio a sua somiglianza sul piano ontologico, deve tradurla in realtà anche su quello operativo. L'antropologia gregoriana è collocata in un ambiente in cui si respira una purezza, che diventa tanto più intensa se si tratta di ministri della Chiesa. La salita si dispone in una *climax* essenziale, nella quale non affiora ombra di velleitarismo: tutto è dato come indiscutibile; dinanzi al progetto divino l'autore non ammette che l'uomo possa venir meno. In una frase piena di pensosa nobiltà dichiara: « Conosco l'altezza di Dio e la debolezza dell'uomo, ma anche la sua forza » (74 col. 481 B 6-7; p. 186, 2-3); è una concezione in cui spira un palpito epico. Sulla fragilità umana si proietta una vigoria che deve sospingere a Dio. Gregorio non ignora le passioni e la seduzione che esercitano, ma, se riconosce la battaglia come spossante, la dà per vittoriosa; è di lì che parte; quello giudica il fondamento della dignità umana. Capisce, ma non indulge; ha un'idea troppo seria della vita e del suo fine. La meta divina, con l'immensità degli orizzonti che dischiude, gli si presenta come un valore tale che non è possibile venga trascurato o posposto; la scelta la dà per scontata, in quanto ingiunta dalla natura e dalla logica. « La tenebra di quaggiù e l'opaco spessore della carne » (74 col. 481 B 10; p. 186, 5-6) non interferiscono nella direzione del cammino, rendono solo più ardua la pienezza della riuscita. La mescolanza d'indigenza e di grandezza che ci caratterizza (cfr. 75 col. 481 C 6-11; p. 188, 1-6) accresce drammaticità non toglie urgenza allo scopo al quale siamo stati indirizzati nell'atto creatore iniziale. Traguardo ed ostacoli non si escludono, infondono solo una tensione che, se non manca di logorare, possiede anche il correttivo corroborante di essere percepita come disposizione di una Provvidenza, la quale tutto bilancia in noi con una vigilantissima sapienza (cfr. *Or.* XIV, 6-7 col. 865 A 9 - C 14): « debolezza » e « dignità », nella consapevolezza di essere insieme « grandissimi e miserabili » (C 7-9), confermano contemporaneamente l'eccellenza della destinazione e la necessità d'impegnarvi ogni sforzo. L'oratore non cela la stanchezza che questa lotta produce, ma non perde mai neppure di vista che mira alla « divinizzazione ».

colto nella sua eredità », di avergli consacrato la sua cultura e di averne trovato le disposizioni dolci come il miele (77 col. 484 B 13 - C 7; p. 190, 8-14); può spingersi ancora più oltre asserendo di « non essere probabilmente restato al disotto della massa » (*ibidem* C 13-14; p. 192, 19-20).

Aveva dunque dato molto, ma questo molto si collocava appena a base di quel raccoglimento monastico che doveva provvedere unicamente a se stesso; era ancora poco di fronte a quanto richiesto per purificare gli altri, per istruirli, per illuminarli, per avvicinarli a Dio, per santificarli, per condurli per mano, per consigliarli con intelligenza (71 col. 480 B 8-12; p. 184, 9-13): il divario andava ridotto, pur nel riconoscimento che non sarebbe mai stato colmato. Gli sorgeva — certo più dal didentro che dal difuori — l'obiezione di fondo: « Quando? » La sua era una preparazione che, nella sua pur nobilissima incontentabilità, era destinata a sterilizzarsi: avrebbe mancato d'efficacia per eccesso di scrupolo. « Quando si sarebbe tradotta in atto; quando la lampada sarebbe stata posta sul candeliere? » (72 col. 480 B 13 - C 2; p. 184, 1-3). L'inesistenza di un termine al perfezionamento era una contestazione che egli raccoglieva mostrandc un'ombra d'impazienza, ma alla quale cercava di velare l'impossibilità di rispondere con qualche divagazione malamente coperta da una sfilata di vistosi aforismi (col. 480 C 6-12; p. 184, 7-11). Però se non riusciva a fissare il limite lontano, poteva con sicurezza richiamare a quella prudenza nell'addestramento che è preconizzata dalla sapienza, tanto profana quanto biblica (73 coll. 480 C 13 - 481 A 11; p. 184, 1-11). Sempre eludendo le scadenze ed attestandosi sull'inoppugnabile terreno dell'immediato, nell'atto di svolgere il tema apodittico che « è preferibile porgere un orecchio assennato che muovere una lingua ignorante », aveva asserito di aver stimato più opportuno « imparare, poiché non lo sapeva, ciò che andava detto e fatto, piuttosto che insegnarlo senza conoscerlo » (*Or.* II, 47 col. 456 A 6-11; p. 150, 3-7). La solennità di una proclamazione tanto ovvia acquistava una sua motivazione perché, se era proposito, era soprattutto denuncia: mentre si riconosceva immeritevole, si rendeva conto che tanti altri erano ancora più indegni. Nonostante però che questo rilievo gli accendesse la deplorazione, non gli ridondava mai a scusa: la sua norma di valutazione era indipendente dalla prassi contemporanea. Si commisurava col dovere non col costume.

Tuttavia anche nel dovere intuiva che si poteva nascondere la fallacia: la contemplazione delle più riposte verità teologiche poteva facilmente contenere il tarlo della superbia. Il « pene-

trare nelle profondità », l'« ascendere fino al terzo cielo » debbono essere accompagnati « dalla ragione e dalla scienza », affinché chi se ne fa soggetto non abbia « da precipitare per la boria o da perdere le penne per l'altezza del volo ». Si può meritoriamente salire in alto, ma si può anche crollare per orgoglio quando non si considera la bassezza delle elevazioni umane e « quando sia ancora lontano dalla vera altezza colui che si è innalzato al disopra di tutti » (*Or.* XXXII, 24 col. 201 B 5-15). Gregorio ammirava queste ascese, che si era proposte a sua vocazione personale, ma ne individuava acutamente i rischi: l'aria rarefatta delle cime poteva far perdere l'equilibrio. La speculazione poteva anche autoinebbriarsi, deviando in originalità che sembravano forse razionalizzare il dogma, ma che in realtà lo adulteravano contraddicendo al deposito della fede. L'intelligenza della rivelazione costituiva una delle vette della vita spirituale, ma non era scevra di pericoli: rischiava di introdurre un soggettivismo aperto su tutte le aberrazioni, al quale unico rimedio erano un'umiltà che facesse aderire al *sensus Ecclesiae* ed una purificazione che affinasse la vista in modo da penetrare con sicurezza nella verità.

Queste due esigenze fornivano le sponde entro le quali poteva scorrere ben tutelata l'investigazione ed accennavano anche ad un abbozzo di risposta all'interrogativo sul « quando », emerso 18 anni prima. Dice infatti in *Or.* XXXIX, 14 col. 349 D 3-5: « Bisogna prima purificarsi, essere di animo umile e darsi alla predicazione solo quando si sia raggiunta la perfezione dell'età tanto spirituale che fisica ». Le due grandi virtù moderatrici diventano garanti dell'attitudine a guida dei fedeli, detergono dai fattori di abbaglio e quindi avallano l'accesso a quella via della verità che sola giustifica la dignità di pastore. Non è infatti tanto la lungimiranza dello sguardo quanto la solidità del procedere che rende certa la validità del cammino: il culmine della contemplazione è una corolla incantevole, ma l'essenza della vita risiede nelle radici oscure ed opache che affondano nella terra. Gregorio non ha nessuna remora « a riconoscersi per nulla più competente degli altri » e ad ammettere « di non essere vicino alla vera e prima sapienza » (*Or.* XXXVI, 1 col. 265 A 15 e B 3-4): è la rinuncia ad un'eccellenza ma, nello stesso tempo, il ribadimento della piena sufficienza per la salvezza. L'umana miopia dinanzi alle disposizioni divine quale rimedio all'alterigia e quale insegnamento « che non siamo nulla in rapporto alla vera e prima sapienza » (*Or.* XVII, 4 col. 969 C 7-11) è tema comune a Gregorio, il quale lo costituisce come legge universale, poiché quella carenza visiva riscon-

tra in sé e negli altri. Dal rilievo antropologico della nostra angustia mentale passa all'esortazione alla modestia nelle aspirazioni ed all'invito a scegliere le vie della salvezza più semplici e discrete; non vanno perseguite le sublimità che sono pericolose e generalmente illusorie; Dio si accontenta delle cose piccole e brama l'umiltà, tanto più che è stolto arrogarsi di penetrare i misteri insondabili dell'essenza divina, quando non si riescono a capire nemmeno i meccanismi più semplici nel funzionamento della nostra personalità fisio-psichica (*Or.* XXXII, 25-27 coll. 204 A 6 - 205 C 5). Il motto della spiritualità di Gregorio è: « Tu ricerchi qualcosa di più grande della salvezza, la gloria e lo splendore dell'al di là; per me è già una grandissima cosa il salvarmi e lo sfuggire ai tormenti dell'al di là. Tu cammini per una strada non battuta né accessibile, io invece per quella calcata e che ha già salvato molti » (25 col. 204 A 6-10); pone a fondamento che la fede non è riservata ai dotti (26 col. 204 A 11 - B 11); sintetizza la sua norma in una sentenza categorica ed ineludibile: « Non disprezzare ciò che è abituale; non andare a caccia di ciò che è nuovo » (26 col. 204 B 11-12) e dispiega un'immagine intuitivamente persuasiva: « Perché ti slanci a volo in cielo, mentre sei uno che va a piedi? » (27 col. 204 D).

Il Nazianzeno ama la concretezza e si attiene all'essenziale: soprattutto per gli altri, ma anche per sé: la sua intensa brama di perfezione non si è mai tinta di aristocraticismo; quanto supera la norma è auspicabile, ma anche sdrucciolevole; diffida dell'inebbriante. Per lui « la miglior via all'altezza è l'umiltà » (*Or.* XXXVIII, 14 col. 328 B 12): l'enunciato, appunto perché paradossale, si pone a rivelatore. Gregorio non rinuncia all'altezza, cerca soltanto il sentiero che vi porti con la maggior sicurezza. L'ossimoro, pur conservando il suo intento di richiamo, qui vuol essere realtà: gli apparenti opposti sono, di fatto, compenetrati e si garantiscono a vicenda la genuinità. Non offusca l'eccellenza la confessione dei propri limiti e Gregorio con una magnifica schiettezza, nella sua avvilita e sconsolata rassegnazione dinanzi alle lotte, ai contrasti ed al diffuso abbassamento morale che si vedeva attorno, dichiara: « Ammetto di essere troppo debole per far fronte a questa guerra e perciò mi sono ritirato, velandomi il volto per la vergogna; ho cercato di collocarmi in disparte, perché ero pieno di amarezza, e di chiudermi nel silenzio » (25); proclama a chiarissime note, sot-

(25) *Or.* II, 90 col. 493 A-4; SC. 247, p. 204, 1-4. Le varie allusioni bibliche che seguono, fuse nelle sue parole, dànno loro una più accorata gravità.

tolineandolo bene, che non fu lui a predicare per primo l'ortodossia a Costantinopoli, ma il vescovo Alessandro, di cui esalta i pregi (26); asserisce che se le Chiese, prima vuote di ortodossi, allora ne erano piene, il merito non spettava a lui ma alla grazia di Dio, che operava con lui (*Or.* XLII, 26 col. 489 B 11-13), dove fa proprio un atteggiamento di S. Paolo (I *Cor.* 15, 10). In *Or.* XVI, 12, immedesimandosi in una sola persona morale con i suoi concittadini che Dio aveva puniti con una grandinata rovinosa, confessa le sue colpe in una supplica nella quale ogni frase è percorsa da un cordoglio affettuoso; i fitti richiami biblici conferiscono alla domanda di perdono una pressione che supera le comuni parole umane. Il senso del peccato incombe aperto eppure è avvolto da un velo di pudore in grazia di quell'abbandono fidente e totale alla misericordia comprensiva di Dio; le invocazioni si susseguono continue, partendo da un cuore la cui passione non si esaurisce; la richiesta di perdono, pur rimanendo tale, si eleva, quasi insensibilmente, ad adorazione; domina la coscienza, ma non lo sgomento, dei falli commessi, perché il clima non è determinato da loro ma dalla disponibilità paterna di Dio. Il peccato si trasforma in opportunità di un grande corale di amore verso quel Dio che castiga solo per richiamare.

Non più di remissione, ma d'impetrazione è la preghiera che rivolge al defunto Basilio (*Or.* XLIII, 82 col. 604 D-7), perché dal cielo lo aiuti a sopportare la spina della carne (27) e ne diriga la vita, accogliendolo poi nelle dimore celesti: resta la confidenza con l'amico, ma si aggiunge la divozione implorante verso il beato. Il diverso stato stabilisce una distanza che Gregorio accetta, ricuperandola sul piano di una cordialità nella quale trema un palpito, se non di accasciamento, almeno di stanchezza; quella domanda di aiuto, avvertiamo, non è puro cerimoniale: è ben deciso a continuare il proprio cammino, ma non disdegna una collaborazione; dietro le parole s'indovina un sospiro.

Sono riconoscimenti di limiti etici e psicologici che predispongono ad un atteggiamento critico verso la brama di gloria. Infatti Gregorio afferma che la vanagloria costituisce un grande

(26) *Or.* XXXVI, 1 col. 265 B 7-13. In cap. 2, C 5-11 ammette tuttavia che, se non scavò la fonte, sturò almeno la condotta intasata.

(27) Eco di II *Cor.* 12, 7, che qui può indicare sia le passioni che le malattie.

ostacolo nei riguardi della virtù (*Or.* II, 51 col. 461 A 3-4; SC. 247, p. 158, 3-4) e che dalla consacrazione a Dio guadagnò « di calpestare la gloria di quaggiù » (77 col. 484 C 11-12; p. 192, 18). Conoscendone il convinto ascetismo, non ci meravigliamo di udire tali austere asserzioni, se non che rimaniamo sorpresi quando lo sentiamo rimpiangere che nessuno, dopo la sua morte, abbia da celebrarlo con una *laudatio funebris* come egli aveva fatto al fratello ed alla sorella (*Or.* VIII, 23 col. 816 D 2-3) ed all'amatissimo Basilio (*Or.* XLIII, 82 col. 605 A 5-6). Inatteso cedimento all'orgoglio? Con ogni probabilità egli nel discorso non vedeva un'esaltazione, ma una testimonianza d'affetto superstite; in quel silenzio sulla tomba scorgeva l'abbandono dell'ultimo sopravvissuto tra i suoi cari: non era ferito nella vanità, lo era nella tenerezza familiare. Si sentiva spegnere all'intorno tutto il suo mondo terreno. A ciò si rivolgeva il suo rammarico: la sua spiritualità non inclinava a trascurare i valori terrestri, aspirava a rivendicarli, purificati, nella luce celeste.

IV. *Magnanimità*

L'umiltà di Gregorio non conteneva nulla di abietto, era il vivo senso del rapporto con la dignità dell'*eikón* e con l'altezza della meta alla quale era chiamato come uomo e come pastore. Egli era decisamente ostile ad ogni afflosciamento: riporta infatti in tono di netto dissenso l'opinione di quegli avversari di Basilio i quali ne interpretavano come boria la saldezza e l'immacolatezza dei costumi (*Or.* XLIII, 64 col. 581 A 11-13) e condanna trucchi e cosmetici femminili quali adulterazioni dell'opera di Dio: era una bellezza spuria che falsava « l'immagine naturale che va conservata per Dio e per l'avvenire » (*Or.* VIII, 10 col. 800 B 9 - C 10). In questa riprovazione entravano certo anche lo sfarzo e lo stimolo ad una passionalità aberrante, ma dominava soprattutto un'esigenza di schiettezza; respingeva una falsità ipocrita, per esigenza di genuinità; la sua teologia morale poggiava su di una sana psicologia. Era la medesima nobile umanità che, con un accento ricco e profondo, rivolgeva ai battezzandi una virile esortazione ad attenersi ai valori autentici, tralasciando le vane esteriorità (*Or.* XL, 25 coll. 393 C 6 - 396 A 1): si direbbe che su quella del vescovo prevalga la voce dell'uomo; all'interno del soprannaturale risuona un tono magnanimo che, del resto, si combina molto bene con esso.

Suo ideale era colui che « per la grandezza della natura e

la nobiltà delle scelte insorge contro le cose visibili, dedicandosi a quelle che permangono » (*Or.* XXV, 4 col. 1204 A-2; SC. 284, p. 164, 14-16) e che conserva la dignità e l'armonia al disopra della mutabilità e dell'incostanza della natura umana (*Or.* IX, 2 col. 821 B 7-11). Gregorio vuole tempre sane che di fronte alle attrattive delle cose e delle proposte del mondo sappiano rispondere senza inquieti tentennamenti; ama l'animosità di chi sventa con piglio virile le lusinghe ingannevoli per attenersi a ciò che è obiettivamente valido in sé. La serietà della vita corrisponde necessariamente alla perennità dei beni perseguiti. Se non ignora le lotte delle passioni (cfr. *Or.* II, 91; XII, 3; XIV, 6-7 ...), esige che l'uomo se ne estolla al disopra e, nei momenti in cui si decide del proprio destino, dimostri tutta la sua consapevole forza. Delle scelte terrestri vede infatti le conseguenze eterne: la virtuosa e fidente sopportazione della povertà « diede a Lazzaro un ricco possesso del riposo nel seno di Abramo » (*Or.* XIV, 34 col. 904 C 2-4). Non s'illude sulla facilità, ma si fissa sulla necessità: la logica razionale si accorda perfettamente con i dati della Rivelazione. Pretende che l'uomo scorga con chiarezza i fini e che cerchi di raggiungerli nell'unitarietà del suo essere. Probabilmente idealizzando la figura di Cesario sotto lo stimolo del rimpianto e nella tradizione dell'aretalogia, ce lo mostra tendere con tutta l'anima verso le realtà celesti, lasciando il servizio delle cose mobili per impiegarsi nella reggia divina: se ciò non arrivò ad essere un fatto, fu almeno una fervida aspirazione (*Or.* VII, 15 col. 773 A 14 - B 4), come è per noi la proposizione di un modello e l'indicazione di una strada.

Gregorio ama l'uomo saldo di carattere e proteso verso mete nobili e grandi; le avversità le ammette, non però come arresti, ma come potenziamenti. Suo simbolo virile è l'albero oraziano (*Carm.* IV, 4, 57-60) « che frondeggia mentre viene reciso e lotta col ferro... quando viene tagliato cresce e si sviluppa quando lo si sciupa » (*Or* XXVI, 10 coll. 1240 C 12 - 1241 A; SC. 284, p. 248, 7-10); il suo prototipo « considera le situazioni dolorose come materia di virtù » e « nelle circostanze più diverse rimane sempre il medesimo » (*ibidem* col. 1241 A 3 e 6; p. 248, 12-13 e 15-16). Gli echi stoico-cinici, ormai assodati a modulo tradizionale, non infirmano la sincerità della figura, giacché Gregorio la rinnova avvolgendole attorno un'immensità di orizzonti che l'antica filosofia non era in grado di indovinare: all'eroismo umano apre infatti, sullo sfondo, la trascendenza; l'uomo non si isola più nella sua grandezza, non la fa più sfida agli altri ed a se stesso, non se ne nutre più in una

superba tensione, la fa invece sbocciare nella fioritura dell'immagine divina (cfr. B 7; p. 250, 31) che ci costituisce uomini.

Invita a venerare coloro che conseguirono la vittoria attraverso alla sofferenza, dei quali considera Giobbe come capofila (*Or.* XIV, 34 col. 904 B 8-9): introduce così un nuovo canone di valutazione, più saldo di quello corrente, perché puntato sull'assoluto. È quello stesso al quale personalmente si attiene quando, con un vigoroso senso dei valori, menziona con serenità la vicina morte del padre (*Or.* XVI, 4 col. 937 C 4-5) o quando esorta i suoi fedeli dicendo: « Vinciamo con la mitezza coloro che hanno infierito contro di noi » ed insiste: « Non facciamo nulla di ciò che abbiamo sofferto » (*Or.* V, 37 col. 712 C 8 e D 5-6). Non si tratta di una remissività che oscilli tra una fiacchezza che cede ed un vago umanitarismo che rinuncia; non c'è difetto di vigore, c'è saldezza di visione: osserva infatti, ben al disopra dell'angusta ritorsione umana, l'alta giustizia divina che interverrà come perdono per i misericordiosi e come punizione per i violenti (*ibidem* 712 C 9 - D 2; cfr. 713 B 1-4); è una fede calma ma concreta, che si proietta in un futuro del quale già vede anticipi presenti (col. 713 A 5-13). Gregorio spesso ci conquide perché in lui confluiscono armoniche, oltre alle doti umane, razionalità e fede, sentimento e ragione, forza e finezza. Con Gioviano le possibilità di rappresaglia si profilarono appena, mentre, circa 18 anni dopo, con Teodosio signore di Costantinopoli, si offrirono a portata di mano: Gregorio, fedele alla sua linea di un tempo, le lasciò cadere, provocando malumori e rimostranze (*Or.* XLII, 23; cfr. *Epist.* 77 e 78); comprendeva bene la voce del risentimento, alla quale prestava accenti caldi e suasivi, fondati su di un'ampia documentazione di fatti (col. 485 B - C 7). Raccogliendo la loro recriminazione: « Siamo diventati più forti e quelli che ci perseguitarono sono sfuggiti alla pena » (C 6-7) le conserva intatto il nativo stupore; sono gl'istinti primordiali, il livello della comune piatta umanità. Gregorio però si innalza al disopra e non solo salendo alle regioni soprannaturali, ma fermandosi già a quelle psicologiche; replica infatti con una battuta che ci introduce in una più pura e più luminosa atmosfera: « Mi è sufficiente vendetta contro coloro che mi fanno del male la possibilità di ricambiarlo » (col. 485 C 7-8). È una magnanimità nella quale non c'è ombra di ostentazione, perché ha il tono della confidenza.

L'ascetismo che Gregorio aveva coltivato con tanta risolutezza lo sollevava oltre le contingenze; possedeva infatti un'e-

nergia interiore che, entro certi limiti, lo estraniava dagli eventi più diversi: riguardo al suo comportamento dinanzi all'ordinazione sacerdotale era tanto disposto ad accusarsi che a difendersi (*Or.* II, 1 col. 408 B 12-13; SC. 247 p. 86, 18-19); dopo aver espresso i motivi della sua perplessità si rimette al giudizio degli ecclesiastici e laici di Nazianzo (*ibidem* 116 col. 513 A 4-9; p. 238, 1-6), vedendovi un'indicazione sulla via più perfetta da seguire; proclama di non aver paura della guerra che la « belva » (Giuliano) aveva scatenata contro la Chiesa, nonostante tutte le sue crudeltà, poiché possiede un rimedio che lo conduce alla vittoria, cioè la disponibilità a morire per Cristo (*ibidem* 87 col. 492 A 5-13; p. 202, 1-7). I passi citati, appartenenti ad una sola orazione, ed ancora relativamente giovanile, possono venir specificati da innumerevoli altri, poiché questa altezza d'animo non fu un atteggiamento, fu una fisionomia.

Le esigenze fondamentali di Gregorio furono infatti quelle di offrire (cfr. *Or.* XIX, 12 col. 1057 C 4-11) e quella di capire (*Or.* XLI, 7-8 coll. 437 C 1 - 440 C 15), che confluiscono poi nel superamento di qualsiasi forma di egoismo. La sua vibratile sensibilità quasi romantica ed il suo raccoglimento meditativo lo potevano facilmente ripiegare sull'io, ma egli seppe sventare il pericolo ponendo una larga razionalità alla base delle sue riflessioni. Le sue parole hanno spesso un respiro ampio; sembrano rivolgersi a sé e venir pronunciate tra sé, ma questa è solo la fonte della genuinità per raggiungere con schiettezza gli altri; taluni aforismi (28) sono rilievi di elementare buon senso, ma suonano gravi ed autorevoli: ciò che tutti sanno viene rinnovato dalla cornice in cui viene inserito: l'evidenza conferisce persuasività, come il tono pacato e gli eventuali echi biblici dignità. Le frasi, non di rado risultano incisive, vengono da una lucida sicurezza intellettuale e sono sommamente adatte a produrla in altri; dalle sue pagine si effonde un'impressione di alta magnanimità in cui si compenetrano luce della mente e sicura fede del cuore.

FRANCESCO TRISOGLIO

(28) Cfr., ad esempio, *Or.* XVII, 6 col. 973 A 1-2: « È sconvenientissimo esaurire la clemenza facendoci perdonare di continuo ».

I PREAMBOLI DELLA FEDE E IL SAVONAROLA

La fede è una libera ragionevole adesione dell'intelletto e della volontà a Dio rivelato, rivelante di se stesso e testimone di se medesimo (*S.T.*, II-II, 1, 1; 2, 2).

L'atto di fede non ha il suo termine nelle formule con cui la fede viene infallibilmente enunciata e autorevolmente proposta, ma alla cosa in sé, all'essenza di Dio rivelato: « ad rem » (*ib.* 2, ad 2).

L'atto di fede ha luogo per una virtù infusa da Dio rivelante, però presuppone un giudizio razionale di credibilità e un'accettazione di libera volontà. Dio ha creato l'uomo così, e in se stesso Dio non è né un assurdo né un potere dispotico. Dio è Luce, Dio è Amore (*1 Gv.* 1, 5; 4, 8).

La fede viene espressa con proposizioni o articoli, per corrispondere al linguaggio umano (*S.T.* II-II, 1, 2). Tali articoli di fede possono crescere nel tempo, corrispondendo alla natura storica dell'uomo, ma in modo omogeneo, senza alterare l'oggetto proprio della fede (*ib.* 7).

Il Papa è il supremo garante dell'autenticità delle formule e degli articoli di fede, e la Gerarchia ne è la guida costruttiva (*ib.* 9 e 10). Nulla però è imposto, ma solo proposto alla libera scelta e al ragionevole assenso dell'uomo (*ib.* 2, 1).

In ogni caso, la fede è un dono assolutamente gratuito di Dio (*S.T. I-II*, 106 ss).

* * *

I preamboli della fede sono quelle verità che possono e devono essere realizzate dalla ragione, prima che, per la fede infusa e la grazia attuale, il fedele aderisca alla verità rivelata.

Questi preamboli della fede sono essenzialmente l'esistenza di Dio e i segni dell'origine divina della Rivelazione, verificati come realtà ragionevoli. Ricordiamo la definizione del Concilio ecumenico Vaticano I: « Dio principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza per mezzo della luce naturale della ragione umana attraverso le cose create » (DENZINGER-S. 3004).

I segni dell'origine divina della Rivelazione contenuta nel Vecchio e nel Nuovo Testamento e nella vivente Tradizione della Chiesa, detti complessivamente motivi di credibilità, sono i miracoli (in particolare quelli di Cristo, soprattutto la sua Risurrezione), le profezie realizzate, la santità eccezionale di Gesù, la sublimità della sua dottrina, la mirabile vita della Chiesa una, santa, cattolica, apostolica e romana, che in pochi anni si affermò nell'ultimo impero dell'antichità, con 12 pescatori e l'ausilio di un oscuro fariseo convertito, nonostante crudelissime persecuzioni, e da venti secoli continua a diffondersi, esperta di umanità, con dottrina ineccepibile, così in teoria come in pratica, generando di continuo, come suo segno specifico, Santi, Sante, Martiri in ogni ceto, età e nazione, nonostante ricorrenti persecuzioni non meno crudeli e subdole delle antiche, e tante cause interne di divisione e di rovina.

Come punto di riferimento bibliografico ci limitiamo a rinviare al Garrigou Lagrange che così insegnava a metà del secolo corrente alla Pontificia Università di San Tommaso a Roma (*Dieu*, 6 ed., Paris, 1936, pp. 226-41, 314-42; *De Revelatione*, 4 ed., Roma, 1945, I, 236-59, 274-90; II, pp. 92+97, 122-23). Nel frattempo sono usciti numerosissimi altri libri al riguardo, intere collezioni, ma nel tentativo di affrontare il mondo quasi post-moderno, siamo quasi nel caos, e a tutt'oggi, pur dopo il Vaticano II, ha prevalso il neo-modernismo. Occorre tornare a Savonarola se si vuole fare chiaro e andare avanti.

Nell'esame dei preamboli della fede e motivi di credibilità, bisogna tenere presente che innanzitutto vengono i principii primi di ragione, per l'ovvia considerazione che, se la ragione è guasta e deviante, è chiaro che non potrà mai approdare a una dimostrazione della razionalità della fede; anzi, quest'ultima apparirà sempre più in contraddizione con le ideologie nate da una ragione siffatta, come l'esperienza insegna.

I principii primi della sana ragione così si dettano: ciò che è, è quello che è, o meglio, è (principio d'identità); una cosa non può essere contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto un'altra (principio di non contraddizione); poste due proposizioni

contrarie, se una è vera, l'altra è necessariamente falsa (principio del terzo escluso); ogni effetto presuppone una causa proporzionata (principio di causa sufficiente). L'aspetto logico di questi primi principii, innati nella ragione umana, ha necessariamente un fondamento metafisico, poiché sono leggi del pensiero, in quanto sono leggi dell'essere (SAN TOMMASO, *De Veritate,* 10, 6, ad 2).

Si aggiunga il principio primo dell'etica naturale, detto comunemente sinderesi: si deve fare il bene e si deve fuggire il male. All'inizio del secolo dominava il concetto positivista (Ferri e Lombroso, in Italia) che il criminale era un ammalato, sempre. Forse talvolta, non discutiamo; ma per lo più, al criminale manca la sinderesi e qualche altro principio primo di ragione. Oggi il discorso può essere ripreso con il terrorismo. Non dimentichiamo che il gran maestro del nichilismo è Federico Nietzsche, il quale concluse: « Dio è morto », e morì lui, clinicamente pazzo.

* * *

Pur essendo oggettivamente sempre quella, la dimostrazione soggettiva della credibilità della fede è condizionata dal mutare dei tempi, siccome ogni uomo ricomincia da capo nascendo e approfondisce la verità conosciuta crescendo. Sentiamo San Tommaso: «*...opiniones verae renovatae sunt secundum diversa tempora non semel aut bis, sed infinities, supposita infinitate temporis* » (*De coelo et mundo,* ed. Marietti, Torino, 1952, n. 77. « ... le opinioni ragionevoli si rinnovano secondo i tempi, non una o due volte, ma infinite volte, supposta l'infinità del tempo »).

Si pensi a quali acrobatismi di ragione si deve ricorrere per dimostrare la credibilità della fede a chi è consumato nel marx-leninismo, o nello strutturalismo (ogni cosa corrisponde a come è fatta) o nell'epistemologismo (vale solo l'ordinamento scientifico) o nella filosofia del linguaggio (il linguaggio è come una capanna dentro cui sta il mistero delle cose, ma noi conosciamo solo la capanna), per non dire del diluvio occorrente dell'induismo, del buddismo, dell'islamismo, della « negritudo » (teologia africana), della teologia della liberazione (Centro-Sud America), del neo-teismo empirico e prammatico di tutto il mondo di lingua inglese. E il larvato agnosticismo di un filosofo cristiano come Maritain che non conclude realmente nella sintesi tra ordine naturale e ordine sovrannaturale, pur vantati

e conosciuti tomisticamente; ovvero il larvato neo-pelagianesimo di un teologo cattolico come Rahner, che non lascia più intendere dove finisca il naturale e dove cominci il soprannaturale, come denunciava acutamente e con tutta carità il Card. Siri nel suo libro *Getsemani* (1980).

Di tutto ciò si trova poco o nulla nel maestro che pur abbiamo indicato, il Garrigou Lagrange. Però vedremo come tutto riaffiora, grazie a quella medesima dottrina, nel Savonarola, siccome con semplicità si riduce ai principii primi, vissuti storicamente e proiettati profeticamente fino a noi.

* * *

La dimostrazione di credibilità elementare può essere colta da chiunque sappia ridursi alla semplicità dei principii primi di ragione. Il che non è una sminuizione, ma una elevazione di tutti allo stesso altissimo piano. Dio è semplicissimo. A questo si riferisce Gesù quando dice: « Se non diventerete come bambini, non entrerete nel regno dei cieli ». Perché i bambini notoriamente colgono infallibilmente le ragioni più profonde dell'essere, non certo scientificamente e in modo discorsivo, ma per intuizione sapienziale. « I loro angeli vedono Dio », dice ancora Gesù. E ancora a questo si riferiva quando diceva a Nicodemo, andato di nascosto da Lui per istruirsi: « Bisogna rinascere nello spirito », cioè ricominciare dai principii primi che sono in ogni uomo che viene in questo mondo. Questa « è Luce vera » (Prologo di San Giovanni).

I militari e la folla che assistettero alla morte di croce di Gesù erano presumibilmente rozzi e illetterati. Però appena Gesù spirò e si produssero nella natura quei segni che gli Evangelisti enunciano — il sole si oscurò, la terra tremò, si spaccarono le pietre — quella gente si allontanò battendosi il petto e dicendo: « Questi era realmente un giusto », e i militari con il loro centurione: « Costui era veramente il Figlio di Dio » (*Lc.* 23, 43-48. *Mt.* 27, 54. *Mc.* 15, 39). Certo la grazia operava in costoro, ma la necessaria credibilità di fondo riposava sui principii primi di ragione e di sinderesi, richiamati alla loro autenticità dalla catastrofe che dissipava ogni nebbia di faziosità e ogni doppiezza.

Savonarola dimostrò di essere un uomo di grande intelligenza, forte e fedele alla verità. Era preparatissimo in fatto di teologia e di filosofia. Il fatto colpì i suoi Superiori, che subito lo istradarono per la via del magistero. Il Cardinale Gaetano,

che fu il più famoso tra i commentatori di San Tommaso, disse: « Se Savonarola avesse continuato negli studi, avrebbe superato qualsiasi altro commentatore dell'Aquinate ». Però Savonarola volle lasciare di proposito la carriera accademica, per darsi alla predicazione itinerante, ove una delle sue caratteristiche fu quella di sapere dire le cose più difficili della fede e della sua credibilità, nel modo più semplice e comprensibile da parte di chiunque. È veramente impressionante constatare come nella mole enorme di quella che fu la sua predicazione e le sue opere di divulgazione, egli possegga la sintesi tomista, le Sacre Scritture, le grandi linee del magistero della Chiesa, sapendoli piegare come ferro rovente sull'incudine, traendone capolavori di catechesi adatta al popolo e che lasciò ammirati ancora i massimi spiriti di quel tempo umanistico e rinascimentale dal quale nasce l'era moderna: da Michelangelo a Machiavelli, da Leonardo a Lorenzo, da Pico della Mirandola al Poliziano, e cento altri, non esclusi Borgia e Valois, Sforza ed Estensi, Genova, Venezia e il Gran Turco.

* * *

Savonarola è di quadratura mentale rigorosamente tomista. È lui stesso che lo dice (*Prediche sull'Esodo* I, 316, 21). E così risulta dai 25 volumi della sua *Opera Omnia* (Edizione Nazionale, Belardetti, Roma, 1986. Di qui in avanti citeremo sempre da questa edizione, volume, pagina, linea). Naturalmente si tratta del vero S. Tommaso. In un testo apologetico, nel quale Savonarola porta rettamente tra i motivi di credibilità le mirabili vite dei santi, conclude l'elenco con *Thomas noster Aquinas, lumen mundi* (*Solatium itineris mei*, 127, 16).

Ed eccoci subito al punto di partenza nell'argomento che ci preme, la consonanza perfetta con l'Aquinate: « I primi principii si conoscono per lume naturale come due e due fanno quattro. Altra volta si conoscono per induzione o scienza sperimentale » (*Es.* I, 44, 1 ss).

« Un grosso argomento è questo: per quanto gli articoli di fede siano ardui e difficili e al di sopra d'ogni umano ingegno, nondimeno non ripugnano minimamente ai principii della filosofia naturale » (*Solatium itineris mei*, 15, 21). E quest'altro: « Le Scritture non sono mai contro la ragione e la ragione è sempre secondo le Scritture » (*Dialogo sulla Verità Profetica*, 322, 12). E poi: « Chi drizza l'intelletto e lo manda fin dove può giungere, certamente coglie la ragione delle cose » (*Amos*

II, 68, 4); e: « L'onnipotente Iddio ha creato questo universo ordinandolo con la sua grande sapienza e ha posto l'uomo in mezzo affinché per considerazione delle creature contempli il suo creatore » (*Amos* II, 212, 5).

« Il vero modo di presentare una cosa è di presentarla com'è; ma se tu vuoi recitare una cosa semplice con i vocaboli eloquenti di Cicerone, tu la rovini » (*Ruth* I, 106, lin. 13). « Dio può volere subito quello che vuole con l'azione immediata della sua divinità. Però Dio non usa fare così. Andiamo un poco con il bastoncello delle cose naturali » (*Ruth* I, 191, 25).

Vediamo ora una serie di altri testi di questo genere. Non con ordine sistematico, con qualche ripetizione, neppure compiutamente, altrimenti dovremmo riscrivere metà delle opere di Savonarola. Leggiamo come un'opera d'arte, dove il sistema è impossibile, la ripetizione non guasta e la concisione arricchisce.

« La natura non erra mai. Se noi la imitassimo, non commetteremmo tutti gli errori che commettiamo con gli atti nostri » (*Ruth* I, 306, 13). « Vedi come ti voglio condurre con il bastoncello delle cose naturali » (*Ruth* II, 174, 12). « Tu vedrai che per ordine di natura ogni cosa sta vicino alla sua causa e si oppone al contrario » (*Ezec.* I, 217, 10). « Questi filosofi mi dicono: "Padre, lasciamo stare il soprannaturale". "Bene, rispondo, però bisogna sapere se voi intendete voi stessi, cioè che cosa voglia dire stare alla ragione o al naturale" » (*Ezec.* I, 296, 20). « Stare al naturale significa cercare la ragione delle cose naturali e trovare la causa. Tu non la intendi così o soltanto un poco. Ora l'intendi meglio. Ebbene, voglio andare ancora con la ragione e sul naturale » (*Ezec.* I, 297, 24). « Dice quel tale: "Io non credo alla ragione naturale". Gli dico: "Allora tu sei una bestia". "Io, invece, dice un altro, credo alle ragioni". "Oh! adunque, tu sei un uomo, perciò voglio dirti le ragioni" » (*Ezec.* II, 108, 1). « Vuoi stare sul naturale? Benissimo, stiamoci pure » (*Ezec.* II, 148, 29). « Filosofo vien qua, che son filosofo anch'io » (*Es.* I, 17, 8). « La vita cristiana è tutta orientata secondo ragione » (*Semplicità della vita cristiana*, 19, 11). « Tutto quello che viene insegnato da Pitagora, Socrate e Platone, nel campo della virtù e delle opere buone, può essere annunciato in tutta verità, senza menzogna, dai nostri bambini e dalle nostre bambine » (*ib.* 21, 28). « Il cristiano non fa nulla contro la ragione, anzi, fa tutto ciò che la ragione vuole » (*ib.* 23, 15). « Molti filosofi si sono convinti con ragioni naturali, che occorre ridursi a semplicità per contemplare la verità » (*ib.*

67, 15). « Tutte le opere della natura sono semplici, eppure con tante diversità » (*ib.* 67, 27). « La retta via dell'uomo è quella secondo ragione » (*Trionfo della Croce,* 53, 1). « Ciò che è naturale non può essere sottratto » (*ib.* 55, 12). « Vero uomo è chi usa bene della ragione. Nessun uomo è tenuto a vivere secondo ragione più del cristiano. Perciò il cristiano è il vero uomo » (*ib.* 115, 28).

Questa sequela di testi circa i principii primi di logica e di sinderesi, oltre al presupposto generale e al valore in sé della ragione, s'integra con i seguenti che concernono il perfetto parallelismo interdipendente tra fede e ragione, con cui facciamo un passo avanti verso le grandi tesi tomiste e savonaroliane dell'essere e del suo fine, base della struttura complessiva con cui si dimostra la credibilità della cattolica fede.

« Il lume della ragione e il lume della fede non si contraddicono tra loro » (*Amos* III, 303, 1). « Signor mio onnipotente, io ti ringrazio che tu ti sia degnato di illuminarmi della tua grandezza e mi hai dimostrato quanto sei magno, affinché io conosca la tua bontà; e non solo tu mi hai dato questa cognizione per mezzo del lume della fede, ma ancora con quello della ragione naturale » (*Ezec.* I, 70, 6). « La sapienza umana — dice Savonarola — che egli ha sempre combattuta, è quella che respinge la fede rivelata » (*Es.* I, 9, 2). « Ora vedi, filosofo, che ogni cosa della fede è razionale; ora vedi, grande ingegno, che noi non diciamo cose sciocche ma di gran peso e gravità, che ti pare di sapere ogni cosa e poi non sai nulla » (*Ruth* I, 83, 29). « Dio illumina e prova gli uomini secondo la loro condizione razionale » (*Es.* II, 237, 17).

E dopo un'ennesima analogia tra i due ordini (*Es.* II, 202, 24), e il rinnovato adagio « la grazia presuppone la natura » (*Trionfo della Croce,* 20, 1), Savonarola arriva alle prove dell'esistenza di Dio, ripetendo il solito testo di S. Tommaso, ma con la solita originalità creativa dell'allievo di genio, insofferente di copiare e di plagiare (*Trionfo della Croce,* ib. 11 ss).

* * *

Chiave di volta della sintesi tomista è il concetto che lo atto di esistere è quanto di più profondo c'è in ogni cosa che esiste. Dio è il suo stesso atto di esistere. Ricevuta l'esistenza da Dio creatore, le creature hanno un essere « simpliciter verius » che, in Dio, è Dio. Ne viene che nell'atto di esistere,

l'uomo ha qualcosa di divino, per natura, per grazia e tutte e due insieme. È il fondo della realtà, della verità, quasi imperscrutabile, che sfocia nell'infinito, ma che intanto la retta ragione afferra nei suoi termini razionali esatti e irriducibili, inconfondibili (*S.T.* I, 4, 2; 8, 4; 14, 11; 15, 2; 18, 4, ad 3).

E Savonarola prontamente: « Un essere è più in quanto è nella sua causa che non in quanto è nell'effetto. Siccome Dio è la causa prima, la creatura è più in Dio che in sé » (*Amos* II, 86, 9); « la forma del corpo non è la cosa che risulta dall'unione di materia e forma, ma il principio dell'esistenza » (*Trionfo della Croce,* 32, 2). Molti altri testi di Savonarola risuonano come un perfetto contrappunto a quelli dell'Aquinate.

« Dice il corpo: io non voglio più essere contrario a te, anima mia, ma voglio essere in pace con te. L'abisso invoca l'abisso. Io voglio che il mio abisso, chiami il tuo abisso, anima mia. Voglio che ci abbracciamo insieme » (*Ezec.* II, 317). « Siccome l'essere divino è causa di qualunque essere, non solo in quanto gli dà l'essere, ma anche in quanto lo conserva nell'essere, bisogna dire che Dio è intimo a ogni cosa » (*Solatium Itineris mei,* 103, 10. *S.T.* I, 8, 1, ad 3). « Non dico che Dio sia l'essere tale, come l'essere vite, leone, uomo: questo essere tale è della natura di quella cosa; ma quello essere assolutamente, che è in ogni creatura, è Dio, che è l'essere, e nessuna cosa è se non Dio » (*Ezech.* I, 344, 27). « L'anima che è in grazia di Dio ha questo essere gratuito il quale è infinito; che è infinito perché congiunge l'anima a Dio » (*Ezech.* II, 313, 3). Quest'ultimo testo parla della grazia, ma non senza quel presupposto di natura che le è omogeneo e congeniale, come ancora diremo facendo un balzo avanti e verso l'alto. Vediamo intanto altri testi che, perfezionando quanto detto, ci portano già più innanzi.

« Volendo dimostrare quanto ama la natura umana, Dio si è degnato di incarnarsi unendola a sé » (*Amos* III, 225, 10). « Dio è dappertutto per presenza, per potenza, per essenza, e per gloria negli eletti » (*Ezec.* I, 210, 28). È citato alla lettera San Tommaso, con un'amplificazione del modo di essere di Dio « in persona » tra le creature, ai Santi che ne sono il prolungamento nella gloria. Tipica nota di Savonarola che ha « intimo » il culto dei Santi, come aspirazione personale e come motivo apologetico di credibilità, come già accennato ricordando San Tommaso, e come ancora vedremo abbondantemente (*S.T.* I, 8, 3, ad 4).

A queste altezze può essere ricordata la capacità della ragione di elevarsi naturalmente a Dio: « La retta ragione con-

clude che il culto divino, il sottoporsi a Dio come a sua causa, è cosa naturale all'uomo » (*Giobbe* I, 392, 8). E se si tiene a mente l'importanza della preghiera, come elevazione della mente a Dio, si rimarrà una volta di più ammirati dello zelo di Savonarola che estende la sua dimostrazione di credibilità all'esame razionale del modo di pregare (*Operette spirituali* I, *Trattato in difesa e raccomandazione dell'orazione mentale,* 157).

* * *

Un'altra tipica tesi tomista, che ha i suoi fondamenti in quanto accennato qui sopra, e di cui Savonarola si serve per rendere sempre più fondato il suo edificio apologetico circa la credibilità della fede cristiana, è la seguente. Il fine dell'uomo è di vedere l'essenza di Dio, quindi l'uomo ha tale desiderio naturale; siccome poi la natura non fa nulla di inane, tale desiderio deve essere infallibilmente raggiunto. (*S.T.* I-II, 3, 8. I, 12, 1). Qui s'apre un problema abissale, noto agli specialisti, d'enorme importanza per affrontare il naturalismo moderno e il protestantesimo, sia pure su piano ecumenico (che non deve essere di sole parole). Il fine ultimo rivelato e i mezzi sovrannaturali per raggiungerlo non possono essere dati che dalla grazia e dai mezzi istituiti da Gesù Cristo. Nessuno più di Savonarola lo sa, che fa del dono della grazia di Cristo e delle Scritture che lo rivelano, il suo cavallo di battaglia, contro qualsiasi filosofia che lo contesti e lo neghi. Così, non elude il problema, ma lo allega a nuovo fondamento della sua costruzione. E ancora una volta ripete alla lettera, con senso di vita e di aggiornamento e adattamento al problema del tempo, il suo Dottore Angelico.

« È insito nella natura dell'uomo il desiderio di conoscere, perciò non può desistere finché non abbia raggiunto l'ottima cognizione » (*Trionfo della Croce,* 38, 30). « Dio ha ordinato l'uomo alla felicità che consiste nella visione dell'essenza divina e fruizione di quella, come dimostra il desiderio naturale del cuore umano » (*Operette spirituali, Trattato dell'amore di Gesù Cristo,* 87, 13). « Dio e la natura non fanno mai nulla di vano. Ora l'uomo ha il desiderio di andare all'infinito bene. Perciò questo desiderio non può essere vano » (*Ezec.* II, 311, 23)

Al tempo di Savonarola una nota dominante era quella di cambiare religione, o con il protestantesimo o con il laicismo. Cosa che troviamo dilagante ai nostri tempi. Savonarola giunge a questa bella conclusione nella sua dimostrazione di credibilità: «Non ci sarà migliore religione nel futuro, di quella cri-

stiana, essendo questa l'ottima » (*Trionfo della Croce* 269, 21). E un altro convincimento di Savonarola è questo: non è l'uomo e la sua ragione che sono nemici della fede, ma Satana che è il nemico dell'umana natura » (Vedi, tra tanti testi, la mirabile lettera « A certe persone devote perseguitate per la verità da lui predicata », *Scritti apologetici,* 265, 31).

* * *

Arriviamo così al lavoro apologetico specifico di Savonarola, esplicitamente dedicato alla dimostrazione della credibilità della dottrina rivelata della Chiesa, ovvero ai preamboli della fede: *Il Trionfo della Croce.*

Così egli scrive nella presentazione: « Benché la fede cristiana sia così fondata e radicata in tutto l'orbe per le celesti opere e gli innumeri miracoli di Cristo, mentre i commenti teologici corrispondenti non hanno bisogno di altre prove, tuttavia la contraddizione scatena una tale rinnovata tempesta che oscura la luce della verità, stimando ridicole le verità rivelate e spregevoli deliri i divini miracoli. Perciò, come risvegliati di sobbalzo e, per quanto la fede non si dimostri con ragioni naturali, trarremo nondimeno dai suoi effetti manifesti, validissime ragioni cui nessuno che sia sano di mente potrà contraddire » (3, 6).

E nella conclusione così riassume: « Cristo non ha insegnato nulla contro la ragione: né la Trinità, né la Creazione, né la santificazione delle anime, né la risurrezione dei corpi, né la glorificazione di tutto il creato, né l'Incarnazione di Dio, nato da una Vergine senza peccato, morto in Croce per i peccati, né la sua Risurrezione e Ascensione » (276, 8).

Il lavoro segue il metodo tracciato da S. Tommaso d'Aquino nella « Somma contra Gentes », vale a dire la dimostrazione della razionalità della dottrina cristiana, dato che « non si può proporre immediatamente il dato di fede a musulmani e a pagani che non credono ». Però Savonarola si propone una duplice specificazione, adatta ai suoi tempi dell'umanesimo e della rinascenza, fattisi più esigenti e audaci dei Turchi e degli antichi pagani: 1) dimostrare che non solo la fede è razionale, ma che assicura il massimo di razionalità in ogni campo, e perciò è massimamente credibile; 2) come si giudica una pianta dai frutti e si giunge al Creatore dallo splendore della creazione, così si giudica la pianta di Cristo — la Croce — dai suoi

frutti che sono le meraviglie della Chiesa, massimamente nei suoi Santi.

« La vita dei Santi è il miglior commento alle Scritture » (*Ezec.* I, 163, 25). « I filosofi sono ombre, i Santi di Dio sono i veri raggi » (*ib.* 110, 19). « Le opere dei Santi dell'Antico Testamento sono conformi a quelle dei Santi del Nuovo, perché provengono dallo stesso Spirito » (*ib.* 167, 1). « La vita dei Santi del passato è stato il maggior miracolo che si sia visto nel mondo » (*Ezec.* II, 228, 8). « L'abisso delle opere di Cristo chiama l'abisso delle opere dei suoi Santi » (*ib.* 319, 5). « Se tu leggi le vite dei Santi e dei Martiri, ti senti mosso al ben vivere più che se leggessi altri scritti che volessero convincerti con ragioni e parole » (*Es.* I, 100, 25). « I primi Santi, che avevano conosciuto la bontà del Salvatore, e conoscevano il beneficio che Cristo aveva fatto all'umana natura, abbracciavano tutto quello che era a onore di Dio » (*Es.* I, 163, 8). « Coloro i quali hanno considerato l'ordine delle cose della fede e quello che hanno fatto Cristo e i suoi Santi, hanno confessato che la fede è vera » (*Es.* II, 141, 27). « Vediamo che quanto più uno imita l'esempio di Cristo e traduce nella propria vita la somiglianza di Lui, tanto più diventa santo e divino. Ciò non potrebbe essere se Cristo non fosse Dio e la fede in Lui non fosse verissima » (*Trionfo della Croce,* 66, 13).

Al centro del *Trionfo della Croce,* troviamo questo splendido testo: « La congiunzione dell'umana natura alla Persona divina è maggiore cosa che l'unione dell'intelletto a Dio come a suo oggetto. Perciò, dopo l'Incarnazione di Cristo, gli uomini cominciarono ad emergere in modo più evidente e ad aspirare sempre più intensamente alla vera felicità » (58, 16).

Il Cardinale Barberini, cappuccino, fratello di Papa Urbano VIII, adottò il *Trionfo della Croce* di Savonarola per formare i missionari di Propaganda Fide in Roma, da impegnare nelle nuove grandiose missioni dell'Oltremare.

Il P. Lacordaire, che si era proposto di evangelizzare la generazione nata dalla rivoluzione francese, ovvero della « dea ragione », prese come modello il *Trionfo della Croce* di Savonarola, scrivendo all'abate Alix, che nel 1855 ne aveva curata un'edizione a Parigi: « Io credo che questo libro sia la prima apologetica del Cristianesimo per la sua data, e non certo l'ultima per il suo genio. Differisce nel suo disegno da tutte quelle che l'hanno preceduta e da tutte quelle che l'hanno seguita, e l'originalità vi è grande quanto la profondità. Grazie a voi, io

spero, quest'opera sarà letta, e sarà un'utile risurrezione dovuta alla gloria del Savonarola, uno degli uomini più pii e eloquenti che siano mai esistiti, e più utile ancora per quelli che cercano la luce tra le tenebre di questo mondo ».

* * *

Un altro lavoro — altro capolavoro — « La semplicità della vita cristiana », è impostato dal Savonarola allo stesso modo. In una lettera introduttiva, da leggersi assolutamente, scrive: « in questo libretto m'ingegnerò di procedere piuttosto con la ragione naturale che non con l'autorità delle Sacre Scritture, non solo per ragione degli increduli e saputi di questo mondo — cioè filosofi, oratori, poeti, e altri gonfi di scienza e di superbia — i quali stimano la vita cristiana come superstizione e la sua semplicità come stoltezza, ma anche per la condizione di questa nostra infelicissima età, nella quale è quasi spento il lume della fede tra gli stessi cristiani » (141, 30 ss).

In questo aureo libretto l'argomento porta al problema sociale. Semplicità significa essere come Dio che è semplicissimo, non avendo bisogno di nulla e di nessuno, essendo se stesso. Il semplice si riduce al necessario che è tangente a Dio; il superfluo lo lascia a chi conviene, ai poveri e al bene comune. Il superfluo è un furto se trattenuto senza semplicità. E la semplicità consiste di farlo affluire nel ciclo produttivo in modo che si abbia lavoro assicurato, che è la migliore elemosina per i poveri. Nessuna sociologia o economia politica arriva a questa saggezza. Perciò, anche da questo profilo, la religione cristiana è vera.

Tutte le prediche di Savonarola sono costruite su questa solida base di credibilità. Ma non per questo Savonarola si riduce a fare il filosofo. La predicazione evangelica più pura e ardente esplode da questo fortilizio di ragione, come un crogiuolo in cui l'oro della fede si è purificato da ogni superstizione e inganno diabolico.

Questa evangelizzazione, davvero tipica di Savonarola, per impegno e integralità, porta alla promozione umana più intensa, nella sfera completa dell'ordine civile. Solo per la fede in Colui che disse « La verità vi farà liberi », si può assicurare la libertà a tutti e instaurare lo Stato in cui anche i poveri, gli emarginati, il proletariato trovino la propria dignità civile. Il Cristo Re di Savonarola significa questo. Non è una teocrazia

di altro genere. Non è precorritore della repubblica di Calvino a Ginevra o di Cromwell in Inghilterra. I giovani di Savonarola, che avevano instaurato in Firenze tale Stato popolare, concludevano, anche per questo, che la Fede è vera.

Savonarola ha il culto dei Romani, maestri di ordine civile in quanto sapevano mettere al di sopra di tutto il bene comune. Arriva a dire che Cesare Augusto era « vicario di Dio ». Però già nel suo libretto giovanile, il « Solatium itineris mei » scriveva: « La Chiesa non si può dire il regno dei Romani, come quei tali dicono e fanno dire dai profeti, i quali intendono invece la Roma pagana. Il regno della Chiesa è soprattutto spirituale, anziché temporale, e milita con armi spirituali più che con armi carnali. Roma non è "caput mundi" come al tempo dei Romani, ma perché il Sommo Pontefice (il Vescovo di Roma) è capo di tutta la Chiesa universale, ossia di tutti i Cristiani, e ha potestà da Cristo sull'orbe universo come vicario di Cristo » (155, 19 ss). E in questo Savonarola ravvede un fondamentale motivo di credibilità.

Un argomento di credibilità che avvolge come un nembo di gloria la fede cristiana, è la verginità, la castità, con le virtù connesse della modestia, della verecondia, della bellezza tutta spirituale. Soltanto il Cristianesimo assurge a questo livello di perfezione di costumi, perciò ancora per questo è vero.

Savonarola era un vergine e custodiva gelosamente la sua virtù. Si spiega anche per questo il fascino straordinario che esercitò sulla gioventù. Parlava di libertà, ma che scaturiva da Dio incorruttibile nelle sue Tre Persone.

Savonarola vede il suggello della fede nella purezza della Madre di Gesù. Egli crede nella sua Immacolata concezione, quando la teologia non era ancora giunta a dimostrarlo. Savonarola vi arriva perché avverte che Maria non è soltanto Vergine, ma possiede quella integrità dell'essere che viene da quell'atto di esistere che in Lei viene direttamente da Dio.

(GAVINO PALA, *La mariologia di fra Girolamo Savonarola*, Pontificia facoltà teologica di Cagliari, 1975).

GIACINTO ARTURO SCALTRITI

IL TAVOLO DI PROVA DELLA DIGNITA' UMANA

Commossi presentiamo l'ultimo articolo di Mons. Landucci, composto per Renovatio *pochi giorni prima del suo pio e sereno ritorno al Padre. Tutti ne abbiamo sempre ammirato lo zelo sacerdotale, il profondo pensiero. E grati ci raccogliamo in preghiera. Prossimamente la nostra Rivista ne ricorderà il magistero.*

Si parla molto oggi della « dignità » umana. Ad essa si fa appello, molto opportunamente, in varie problematiche individuali e sociali, per rivendicare giusti diritti della persona umana, nelle più svariate situazioni di vita, non escluse quelle relative a sanzioni penali. C'è solo l'inconveniente che questo concetto di « dignità » è ambiguo e può quindi creare, nelle valutazioni e iniziative pratiche, molta confusione. È necessario precisare, innanzi tutto, i vari aspetti secondo cui viene considerata nell'uomo tale « dignità ».

C'è l'aspetto *ontologico,* l'aspetto *morale,* l'aspetto *soprannaturale.*

Dal punto di vista « morale », la « dignità » della persona si eleva o si abbassa secondo il suo modo di agire morale, onesto o peccaminoso, nobile o criminale, degno di ammirazione o di disprezzo.

Dal punto di vista « soprannaturale », la « dignità » della persona si eleva o si abbassa e, più precisamente, si proporziona (in senso obiettivo, assoluto) al grado di unione a Gesù (unione del « tralcio » alla mistica « vite »: *Gv* 15, 5), ossia al grado di « partecipazione della divina natura » (*2 Pt* 1, 4), che corrisponde, in definitiva, alla misura della « grazia santificante » di cui è arricchita l'anima: grazia elevatrice, divinizzante della natura, a cui escatologicamente si proporzionerà l'eterna intimità della visione beatifica (« Saremo simili a Lui, perché lo vedremo quale è »: *1 Gv* 3, 2). Da questo punto di vista quindi la « dignità » della persona o può elevarsi all'altezza dei battezzati, dei santi e infine dei beati comprensori, o rimanere al livello terreno degli ancora non redenti, o crollare al livello eterno dei dannati. Queste diverse prospettive della « dignità » umana, relativamente al secondo e terzo aspetto succitati, avvertono come si debba andare cauti nel parlare della « dignità » umana, senza distinzioni.

Ed eccoci al primo aspetto. Ad esso richiamano il secondo e terzo aspetto — « morale » e « soprannaturale » — ora considerati, come a loro radice e possibilità. È l'aspetto « ontologico », relativo cioè alla essenziale struttura umana, quanto all'« essere » e all'« operare ». Si tratta della « dignità » dell'uomo

di essere, a differenza di tutte le altre specie viventi, *intelligente* e *libero*, cioè capace di *pensiero* e di scelte *volitive*. Solo per questo l'uomo può affiorare al piano della « moralità » e della « soprannaturalità » e alle corrispondenti « dignità ». È chiaro che la vera « dignità » dell'uomo, come nobiltà, merito, grandezza reale, dipenderà dal modo giusto e positivo con cui eserciterà la sua libera volontà proprio in tale piano della « moralità » e « soprannaturalità », di fronte alle alternative positive o negative sopra accennate. Tuttavia il fatto stesso delle possibilità di scelta *positive*, in quanto intelligente e libero, pone già la natura umana *ontologicamente* a « dignità » superiore a ogni altro vivente: tanto più che tali affermazioni positive sono il « per sé » direttamente voluto dal Creatore della natura umana, la quale quindi propriamente rispetto ad esse va commensurata; mentre le negative sono un « per accidens », una deviazione dal piano divino, dal Creatore non positivamente voluta, ma solo, in vista della libertà umana, permessa.

La dignità ontologica dell'uomo

Fermiamoci ora su questa superiore « dignità » *ontologica* dell'uomo, che lo caratterizza come natura, indipendentemente dalle sue buone o cattive attività. (Vedremo poi come essa reclami una estensione nelle buone attività.) Essa viene evidenziata dal confronto con il suo Creatore. Dalla celebre narrazione biblica della creazione dell'uomo (*Gn* 1, 26-27) risulta il fatto fondamentale che esso fu creato, al termine e al vertice di tutta la creazione e a differenza di ogni altra creatura, a « *immagine e somiglianza* » di Dio. Cosa vuol dire? Dal fatto che il v. 27 si completa con l'affermazione: « maschio e femmina li creò » ha indotto qualcuno a risolvere questa « immagine e somiglianza » in tale bisessualità, tenendo anche presente che proprio essa è pienamente capace di creare alterità paritetica (per cui pure è detto: « gli farò un ausiliare *pari suo* »: 2, 18) e scambio personale, oltre costituire un lontano riflesso della alterità delle Persone divine nella vitale realtà trinitaria. Ma è una interpretazione inammissibile, perché, a parte che lo scambio personale non ha bisogno dei due sessi per attuarsi, la bisessualità, *in quanto tale*, è caratteristica di tutti i viventi e non può quindi costituire per l'uomo quella « immagine e somiglianza », affermata solo per lui, come qualifica *privilegiata*. (Quanto alla precisazione sui due sessi del v. 27, si spiega per far rientrare entrambi in tale privilegiata « immagine e somiglianza », così da essere la donna veramente, rispetto all'uomo, come precisa il 2, 12, un ausiliare « pari suo ».) Da aggiungere

che una qualche *impronta* del Creatore non può non esservi in tutte le creature, non potendo mancare una qualche traccia dell'artefice nelle sue opere. Si potrà parlare tuttavia soltanto di impronta di puro « vestigio » nelle creature irrazionali (come un'impronta sul terreno svela il transito di un passante, senza darne i connotati). L'impronta di « immagine » invece, è privilegiatamente affermata per l'uomo, perché riproduce alcuni connotati dell'Artefice (già nel piano naturale; fino poi a diventare — per usare un termine classico — « formale similitudine » nella elevazione soprannaturale della partecipata « figliolanza divina »).

Quali sono pertanto i connotati del Creatore rivelati nell'uomo, in quanto sua « immagine e somiglianza », o in altri termini, cosa rende essenzialmente l'uomo, privilegiatamente nel confronto con tutti gli altri viventi, « immagine e somiglianza » di Dio? Ovviamente, l'essere « persona », creatura « razionale », fornita di *intelligenza* e libera *volontà*, capace quindi di elevarsi alla conoscenza e alla cosciente dipendenza dal Creatore (realizzando anche un riflesso della Trinità, in quanto soggetto pensante, cioè in quanto anima, pensiero, volontà).

Qui dunque la superiore « dignità » — ontologica, specifica — dell'uomo.

Ma precisiamo ulteriormente. Cosa rende l'uomo soggetto *pensante*? Non certo il suo *corpo* materiale (« Iddio formò l'uomo con polvere del suolo »: *Gn* 2, 7) perché esser « pensante » vuol dire produrre pensieri, idee, ragionamenti, tutte realtà *fenomeniche* totalmente *in sé* (anche se relative a oggetti materiali) *immateriali*. Tale immaterialità è ovvia quando l'oggetto stesso è immateriale (idee di virtù, bontà, amore, ecc.), ma è evidente anche — il che è ancor più significativo — quando l'oggetto è materiale (l'idea di porta astrae, universalizzandosi, da qualsiasi suo connotato dimensivo e materiale; così l'idea di montagna, ecc.). Dovendo pertanto gli effetti proporzionarsi alla loro causa, tali effetti (le idee), in quanto totalmente immateriali, non possono sgorgare dal corpo, ossia dal cervello, che è materiale. (E si badi bene di non confondere le « idee » con le sensitive « immagini », che restano invece legate ancora in qualche modo, in maniera fotografica, alla concretezza particolare dell'oggetto e non sono quindi entità totalmente immateriali: sicché le hanno anche gli animali). Le « idee » devono quindi sgorgare da una componente umana totalmente immateriale e quindi *spirituale* la sua *anima*. È per essa quindi che l'uomo è soggetto pensante (e conseguentemente volitivo) (« e

gli soffiò nelle narici un alito di vita », 2, 7: affermazione non esplicita per l'anima spirituale, ma tuttavia significativa perché non detta per nessuno degli altri viventi). Ed essa, in quanto totalmente spirituale non può dipendere, nel suo « essere » dal corpo: deve essere quindi « sussistente », direttamente « creata » e infusa nell'atto di ogni concepimento corporale (il che precisa il crimine di ogni procurato aborto), « immortale ».

Precisamente e concretamente dunque l'« Immagine e somiglianza » divina si ha nell'uomo per questa sua componente spirituale: la sua *anima.* Per essa nell'uomo si riflette, oltre la « spiritualità », la « immortalità » divina.

Quanto al condizionamento dell'anima, da parte del corpo, per le attività intellettive, ciò non infirma minimamente il fatto della « sussistenza » autonoma dell'anima e che essa sia sola adeguata sorgente dell'intelligere e del volere, dato che l'attività cerebrale costituisce solo una funzione sussidiaria e strumentale (vedi più avanti).

(La Scrittura, benché più comunemente si riferisca a tutto l'uomo, non manca di sottolineare anche l'esistenza dell'anima immortale: « Non temete coloro che uccidono il corpo, ma che non possono uccidere l'anima », *Mt* 10, 28: appunto, perché immortale. « Non è Dio dei morti (Abramo, Isacco, Giacobbe), ma dei vivi ». *Mt* 22, 32: dei quali cioè vivono le anime. « Oggi sarai con me in Paradiso », *Lc* 23, 43: non può riferirsi che all'anima. « Bramo di sciogliermi dal corpo per essere con Cristo », *Fil* 1, 23: frattanto, con l'anima. « Preferiamo dipartirci dal corpo per andare a dimorare presso il Signore », *2 Cr* 5, 8: frattanto, con l'anima. « Vidi sotto l'altare le anime di coloro che furono immolati », *Ap* 6, 9: anime sopravvissute perché sussistenti e immortali. Samuele invocato da Saul, *1 Sam* 28, 15: non poté trattarsi che della sua tuttora vivente anima. « Sacrificio propiziatorio... per i morti », *2 Mc* 12, 43.44: per le loro viventi anime. « Le anime dei giusti sono in mano di Dio », *Sp* 3, 1: in quanto tuttora viventi. « Il corpo corruttibile grava sull'anima », *Sp* 9, 15: le due componenti dell'uomo: corpo, anima.)

L'unità della persona umana

Ma se la « immagine e somiglianza » di Dio e la corrispondente superiore « dignità » ontologica, *naturale* dell'uomo dipendono dalla sua anima spirituale — che gli permette, a sua volta, di elevarsi nella linea della « dignità » *morale* e *soprannaturale* — l'uomo non vive sulla terra come sola anima, ma

secondo l'*unità* di corpo e di anima con cui è stato creato: una unità, un unico « *io* » di cui ognuno ha coscienza.

Per tale unità, la superiore « dignità » *ontologica* dell'essere umano, dovuta all'*anima*, si estende alla integra *persona* umana. E nel piano operativo, è nelle congiunte attività *sensitive corporali* e *intellettive spirituali* che l'uomo è chiamato a costruire il livello della propria « dignità » morale e soprannaturale.

Ma come può attuarsi tale essenziale *unità* nella pure essenziale *dicotomia* « anima-corpo »? Come conciliare questa essenziale duplicità con la essenziale unità, quale deve realizzarsi, radicalmente, nella *ontologica* struttura naturale dell'individuo umano?

Bisogna distinguere il piano dell'« essere » da quello operativo, ossia delle « attività ».

La conciliazione (dicotomia-unità) nel piano dell'*essere* è di carattere metafisico. A mio parere, essa trova piena soluzione soltanto nel quadro tomista della composizione metafisica delle entità corporee, secondo cui ogni corpo è costituito di « materia prima » e « forma sostanziale » (concetti profondi, ma di tutt'altro che facile comprensione per la mentalità moderna, più incline a irriderli che a meditarli). Secondo tale acuta concezione cioè, ogni realtà corporea, vivente o non vivente, è la fusione di due principi metafisici complementari, uno di passività (« materia prima ») e uno di attualità, che ne commisura la perfezione (« forma sostanziale »). L'anima umana, in quanto essenzialmente spirituale, non ha tale composizione sostanziale (ossia non ha « materia prima ») ed è solo, pur nei limiti di ogni ente creato, attualità spirituale sussistente; e siccome il più può attualizzare il meno, essa attualizza anche la inferiore perfezione del corpo come sua « forma sostanziale ». Niente si può concepire di più perfetta unione nella dicotomia « anima-corpo ».

Quanto al piano delle *attività*, bisogna distinguere il campo *intellettivo* da quello *volitivo*.

Come si attua l'unità anima-corpo nell'attività umana intellettiva? Da un lato il corpo umano, pienamente costituito (con le due componenti metafisiche) nella sua essenziale realtà ontologica, ha tutte le corrispondenti attività fisiche e sensitive del vivente. Dall'altro l'anima umana, pur essendo principio metafisico, attualizzatore e unificatore di tutto il vivente, mantiene pienamente la sua autonoma sussistenza spirituale e le conse-

guenti sue attività intellettive. Ma queste stesse non le compie come uno spirito totalmente estraneo alla materia (come un angelo), bensì — coerentemente alla metafisica unità sostanziale del composto umano — con la collaborazione ausiliare e « strumentale » del corpo (attività cerebrale), restando però essa l'unica adeguata sorgente « principale » del pensiero, delle idee. Il fatto che la collaborazione « strumentale » del cervello materiale sia *condizionante* (giacché nel sonno o per lesioni è impedita l'attività intellettiva) non infirma minimamente che il pensiero abbia nell'anima spirituale la sua unica fonte o « causa principale » (come, per fissare le idee, la condizionante dipendenza dal filo conduttore non toglie che la fonte energetica di questo motore sia l'elettricità, la dipendenza dal pennello non toglie che l'autore di questo quadro sia il pittore, ecc.). L'unità del composto umano, pur nella dicotomia « anima - corpo » si ha dunque pienamente, sia nella struttura *ontologica*, sia nella attività *corporea* e *intellettiva*. Ed è unità dominata ed elevata dall'anima spirituale, che sigilla nell'uomo, nel piano ontologico e operativo naturale la « dignità » di « immagine e somiglianza » di Dio.

L'unità nella attività volitiva

L'attività dell'anima non è però solo *intellettiva*, ma anche *volitiva* e capace di *libera* scelta. Qui tocchiamo il punto nevralgico di tutta questa nostra analisi.

È per questa cosciente libertà volitiva che l'uomo ascende alla « dignità » *morale* del merito (o, in alternativa discende alla indegnità della colpa) e al possibile arricchimento spirituale. Vi ascende precisamente come unità « anima-corpo », ontologicamente attualizzata e dominata dall'anima.

Ma, attenti ora, quanto a questa unità, alla profonda differenza tra il piano operativo intellettivo e quello volitivo. Nel piano *intellettivo*, come si è visto or ora, il corpo (il cervello) non è che spontaneo collaboratore dell'anima, come « strumentale » sussidio della sua attività « principale ». Corpo e anima cioè operano spontaneamente insieme, *nella stessa linea*, in conseguenza della essenziale unità ontologica dell'individuo umano. Nel piano invece *volitivo*, le due componenti umane, *proprio in conseguenza della loro verità ontologica naturale*, non solo non si allineano spontaneamente e necessariamente nella stessa linea operativa, ma possono entrare in radicale « opposizione »: il « sì » contro il « no », o viceversa. Su questo piano volitivo

viene cioè a spezzarsi quella spontanea *unità*, « anima-corpo », che, in quanto specificata e dominata dall'anima, dà all'uomo la « dignità » di « immagine e somiglianza » di Dio. Si delinea quindi immediatamente la necessità che all'unità *spontanea*, sul piano ontologico e puramente intellettivo, si aggiunga un'unità *combattiva*, regolata dall'anima sul piano volitivo (e conseguentemente, morale e soprannaturale).

L'anima e i sensi

Bisogna ora approfondire questa fondamentale analisi. L'unità essenziale « ontologico-metafisica » del composto umano di *corpo* vivente e di *anima* spirituale e la associazione nel piano « operativo » di coteste due componenti richiedono, per la verità di tale unione, la verità delle componenti stesse. E quindi, vero corpo vivente e vera anima spirituale e sussistente, con le vere, rispettive, specifiche attività. E cioè, da un lato tutte le attività fisiologiche e *sensitive* della vita *animale* e dall'altro tutte le attività *intellettive* e *volitive* della vita *razionale*. Affinché si mantenga pertanto l'*unità* del composto umano tali rispettive attività debbono armonizzarsi; e affinché tale unità mantenga la *dignità* della « immagine e somiglianza » di Dio deve realizzarsi con la egemonia dell'*anima*, quale componente specificatrice di tale dignità. Ed eccoci al punto cruciale. Tale armonizzazione è spontanea bensì, come si è visto, per l'attività intellettiva. Non lo è invece, come già si è accennato, per l'attività volitiva e di scelta. L'anima infatti, quanto alle scelte, nella sua razionalità, comprende i sensi e può giudicare l'opportunità o meno di seguirne gli impulsi nelle varie circostanze. I sensi invece non possono superare il proprio livello e sono *deterministicamente* orientati nella linea delle rispettive tendenze, e *ciechi* quanto all'opportunità o meno del loro accontentamento, in vista del circostanziato bene dell'individuo, sia spirituale (naturale e soprannaturale) e anche solo materiale. (Dopo una grave malattia di tifo, una grande fame ignora completamente la moderata dieta inizialmente necessaria; davanti a quella bottiglia, l'attrazione dell'alcolizzato ignora il danno che gli produrrebbe; alla vista di quella figura femminile, l'attrazione sessuale ignora la legittimità o meno di desiderare costei; e così via). I sensi verso ciò che li appaga diranno sempre: « sì ». L'anima, se con l'intelletto (moralmente: la coscienza) scoprirà il danno, con la volontà dovrà dire: « no ». Ecco la fatale contrapposizione, già sopra accennata. Mentre ovviamente l'anima appagherà i sensi nelle loro richieste legittime.

Questo fronteggiarsi, *nella linea operativa* delle potenzialità corporee sensitive da un lato e del potere intellettivo e volitivo dall'altro, costituisce una fondamentale situazione *cronica* del vivente umano. In tale linea quindi, l'unità essenziale dell'individuo umano non si può ottenere che con la subordinazione di una attività vitale all'altra. Cioè, o con l'egemonia delle attività e attrazioni sensibili, quali autonome determinatrici del comportamento umano, indipendentemente da valutazioni e scelte razionali (scelte dell'anima, scelte di coscienza) o con l'egemonia delle attività spirituali, intellettive e volitive, capaci di dire: « sì » o « no » alle attrazioni sensitive. O l'autonoma guida dei sensi o il dominio dell'anima.

Quindi per l'uomo la drammatica alternativa: o il livello *animale,* guidato dai sensi, o il livello *razionale,* guidato dall'anima. Ma, mentre il primo, negli animali (che hanno i sensi integrati anche da meravigliosi istinti) corrisponde alla loro « dignità naturale », nell'uomo significa il capovolgimento delle relazioni operative delle due componenti. Invece della « animalità » sottoposta alla « razionalità », la « razionalità » sottoposta alla « animalità ». Con che l'uomo non si può dire nemmeno che sia semplicemente sceso alla « dignità naturale » degli animali perché mentre questi restano nel loro mirabile ordine naturale, l'uomo compie l'innaturale disordine di respingere la luce delle sue facoltà superiori, andando quindi *al di sotto* di tale inferiore ma pur vera « dignità naturale » stessa (vera perché negli animali essa non comporta alcun disordine, anzi è, al loro livello, mirabile ordine).

Non si tratta, tra anima e corpo, di rinnegare questo a vantaggio di quella, ma di una ragionevole e perfettiva gerarchia nella relazione tra entrambe le componenti. Con la egemonia dell'anima la sensibilità resta, prima di tutto, a normale e ordinato servizio del corpo e poi a servizio dell'anima stessa e, in definitiva, dell'uomo, su tutto il piano operativo, permettendo all'individuo il necessario e immediato contatto col mondo materiale; e la razionalità dell'anima è a servizio dei sensi, compensando, a tutto vantaggio e del corpo stesso e dell'individuo, la limitatezza del loro determinismo operativo. Viene così risolta, secondo la superiore « dignità » dell'uomo, quella drammatica alternativa. Con l'egemonia dell'anima l'unitario individuo umano resta elevato ontologicamente e operativamente, secondo il piano creativo divino, al livello di « immagine e somiglianza » di Dio: evitando di scendere, altrimenti, al di sotto dell'ordinato livello animale. Anche prima di puntualizzare ul-

teriormente questa analisi, già si delinea, in linea generale, nel dominio dei sensi da parte dell'anima spirituale, il *tavolo di prova della dignità umana.*

Al vertice dei sensi

Bisogna salire ora al vertice del problema, a cui mira in definitiva questa nostra analisi. L'ostacolo alla effettiva egemonia dell'anima è dato, come si è visto, nell'attrazione deterministica dei sensi verso i loro rispettivi oggetti. Ma la più potente attrazione dei sensi è quella *sessuale* (provvidenzialmente così forte in vista della fondamentale sua finalità vitale: il mantenimento della specie). L'egemonia dell'anima su tale attrazione costituisce, nelle sue varie forme, la *castità*: quella virtù, quel dominio di sé che esclude ogni disordinato appagamento sessuale, fuori cioè della legittima unione matrimoniale, disponibile alla procreazione. (Pare che la parola venga dal latino « castus », collegato con « carere », « esser privo » di colpa, considerata questa quasi in modo emblematico). Nel contrasto sensi-anima, l'egemonia dell'anima ha dunque la sua primaria misura in questo più sintomatico dominio dei sensi. Emerge allora proprio la *castità*, nel quadro di tale contrasto « sensi-anima » come il più significativo *tavolo di prova della dignità umana.*

Spesso, nelle riflessioni morali ed ascetiche, nel considerare la gerarchia delle virtù, si insiste sulla superiorità di altre virtù, nei confronti della castità. Ciò è certamente vero. Basta pensare, per es., alle virtù teologali. Ma erroneamente se ne trae motivo per sminuire, specialmente riguardo al mondo giovanile, quella che si ritiene eccessiva preoccupazione educativa per la castità. È un modo falso di porre il problema. A parte la facile moltiplicazione delle offese gravi a questa virtù (che già giustifica una speciale preoccupazione a suo riguardo), sta il fatto tutto speciale della sua particolare importanza — come emergente dominio dei sensi — riguardo alla integrità « unitaria » del composto umano, realizzata e nobilitata dalla egemonia dell'anima. Essa incide quindi in modo speciale nella « dignità » dell'uomo, tanto da costituire, alla luce della drammatica alternativa sopra considerata, il più significativo « tavolo di prova » di tale « dignità » stessa. Rispetto a tutto il creato, la caratteristica superiorità costitutiva, ontologica e operativa, della persona umana, quale « immagine e somiglianza » di Dio, è proprio l'associazione armonica e unitaria, in ogni individuo, delle disparate entità « materia » e « spirito », « corpo » e

« anima », con il primato egemonico dell'« anima ». La castità ha pertanto il significato speciale di evidenziare la ordinata e gerarchizzata associazione di tali essenziali e, in sé, disparate componenti, proprio nel settore in cui la più incisiva ribellione dei sensi può infirmarla. Sotto questi aspetti si può esigere che prima l'uomo resti se stesso, nella sua primaria e armonica « unità » e poi operi in tutto il restante campo morale. In questa fondamentale prospettiva si può quindi dire che la virtù della « castità » precede tutte le altre (anche quando in sé esse sono maggiori). Non per niente questa virtù si chiama anche « purezza », che indica, per antonomasia, assenza di contaminazione, piena integrità e verità del soggetto, quale è appunto l'individuo umano nella gerarchizzata unificazione delle due sue componenti.

È anche da attendersi — e largamente confermato dall'esperienza — che il crollo di questa primaria caratteristica costituzionale dell'uomo, cioè il capovolgimento della gerarchia delle sue essenziali componenti, in un punto tanto vitale, con la conclamata « libertà sessuale », si rifletta in modo larghissimo e dannosissimo su tutto il costume e la realtà sociale. Come questi sensi, scatenati, tiranneggiano individualmente l'anima, così tiranneggiano il costume pubblico. Esibizione nudista, moltiplicazione nei più vari settori di manifestazioni eccitanti (tutto con fatale crescita esponenziale; più manifestazioni e più sesso, più sesso e più manifestazioni), scandali e delitti sessuali. Con la beffa che, mentre cresce la « tirannia » dei sensi, si parla di « libertà ». E, ridotto il sesso a tirannia del piacere, come sarà possibile subordinarlo seriamente alla duratura prospettiva matrimoniale e alla responsabile prolificità? Come vincere la lotta contro la droga, la quale non è che l'intensificato proseguimento della tirannia dei sensi, alla ricerca di un piacere ancora maggiore?

La conferma biblica

Questi risultati della nostra analisi ontologica e psicologica hanno impressionante conferma nell'insegnamento biblico. La grande punizione divina del diluvio universale riguardava certo tanti altri peccati, ma essi vengono puntualizzati nella libidine: «Videro che le figlie degli uomini erano belle e se ne presero per mogli quante ne vollero (poligamia, suscitata dalla libidine)... perché l'uomo non è che carne (sesso tirannico) » (*Gn* 6, 2.3). La tremenda punizione della Pentapoli, con Sodoma e Gomorra ridotte in cenere, fu dovuta alla perversione sessuale

(tirannia del piacere sessuale, comunque ottenuto) di quegli abitanti: «Dove sono quegli uomini?... vogliamo conoscerli (in senso omosessuale, sodomitico)» (*Gn* 19, 5). S. Pietro lo ricorda ai fedeli, perché non siano anch'essi condannati nel « giorno del giudizio... specialmente quelli che secondano la carne con immonde soddisfazioni » (*2 Pt* 2, 9.10); e stigmatizza gli attuali corruttori che « adescano mediante le licenziose passioni della carne » (ivi 18), denunciando poi clamorosamente la pretesa « libertà » di chi invece è « tiranneggiato » dai sensi: « Promettono loro libertà, ma essi stessi sono schiavi della corruzione. Perché uno è schiavo di ciò che l'ha vinto » (ivi 19).

Molta luce si ha dalla narrazione biblica del « peccato originale ». Prima di esso nel paradiso terrestre tutto era pienamente ordinato e piacevole. Il fatto che dopo il peccato (di orgogliosa disobbedienza al comando di Dio: *Gn* 3, 3.5.11), Adamo ed Eva abbiano esperimentato il pudore, cioè il disagio per la loro completa nudità, così da cercare di coprirsi e nascondersi e Dio stesso li abbia ricoperti (3, 7-11.21), dimostra che si era in essi determinata l'autonomia della sessualità e di tutti i sensi rispetto all'anima, autonomia che prima non c'era (per uno speciale privilegio dell'iniziale stato d'innocenza: dono divino « preternaturale », da distinguersi dal dono « soprannaturale » della grazia). I sensi cioè, dopo quel peccato, furono lasciati al loro naturale autonomo determinismo, secondo la verità della componente corporea dell'essere umano. Dopo di che evidentemente l'unità operativa del composto umano non è realizzabile che con l'egemonia combattiva della componente spirituale, capace di ammettere o proibire, secondo i casi, per il bene fisico e morale dell'individuo, la soddisfazione dei sensi. Questo vale per tutti i sensi, ma la narrazione biblica, puntualizzando solo il fenomeno del pudore, sottolinea l'emergenza della sessualità e il bisogno della dominatrice « castità ». Il pudore nasce proprio dalla esperienza della facile eccitabilità spontanea carnale-sessuale, in modo autonomo (come è di tutti i sensi, ma più incisivamente della sessualità) da circostanziate valutazioni di coscienza circa il legittimo o illegittimo appagamento. Il pudore, con opportuni atteggiamenti difensivi, tende a prevenire gli impulsi sessuali, quando manchi la loro legittima soddisfazione. È, in sostanza, la « castità » che difende se stessa, alla luce della coscienza. È un esercizio fondamentale della egemonia dell'anima e la conseguente riaffermazione della « dignità » umana. È il combattivo mantenimento dell'« unità » operativa del composto umano e della sua « dignità » radicale, dopo il crollo della « preternaturale » sudditanza spontanea dei

sensi all'anima. (I nudisti che si atteggiano a *naturisti* non si accorgono di andare invece essenzialmente *contro natura*).

Gesù, nel ricordare i comandamenti al giovane ricco, mette subito, dopo il non uccidere: « non commettere adulterio » (*Mt* 19, 18). E nel sermone del monte sottolineò la necessaria interiorità della castità, tanto che basta uno sguardo concupiscente di qualcuno « per commettere adulterio in cuor suo » (*Mt* 5, 28); come sottolineò l'energica combattività con cui essa va difesa: « Se il tuo occhio ti è d'inciampo, strappalo e buttalo via... » (ivi 29; 18, 9).

S. Paolo dà una incalzante conferma di questo « tavolo di prova della dignità umana » con le sue emergenti puntualizzazioni contro i peccati carnali. Tra i vari scandali, che certo non mancavano a Corinto, denuncia solo e punisce con massima severità un incesto, « una impudicizia... che nemmeno si ha tra i pagani... » (*1 Cor* 5, 3); tra « gli ingiusti che non erediteranno il regno di Dio » elenca per primi gli « impudichi », gli « idolatri » (che cadevano anche in disordini sessuali), gli « adulteri », gli « effeminati », i « sodomiti » (6, 9-10); in *Gl* 5, 19 tra le « opere della carne » (nel senso bensì generale dell'uomo naturale, in quanto segnato dal peccato originale) pone al primo posto « fornicazione, impurità, dissolutezza, idolatria »; quanto al crollo dei pagani che ciecamente rifiutarono Dio, li caratterizza, innanzi tutto, con il loro abbandonarsi « all'impurità, secondo i desideri del loro cuore, sì da disonorare tra di loro i propri corpi... passioni infami », sodomia (*Rm* 1, 24-27); quanto alle « mortificazioni » necessarie per essere infine rivestiti della divina gloria, nomina per prime quelle contro la « fornicazione » e l'« impurità » (*Cl* 3, 5). S. Paolo sottolinea anche, con speciale riferimento al corpo, lo specifico disordine del crollo della armonica congiunzione delle due componenti anima-corpo: « Non lasciate dunque che il peccato regni nel vostro *corpo* mortale, sì da *ubbidire* alla sua concupiscenza... come dunque voi offriste le vostre *membra* a essere schiave della immondezza e del disordine per vivere nella iniquità, così adesso mettete le vostre *membra* a servizio della virtù per vivere nella santità » (*Rm* 6, 12.19); puntualizzando soprattutto la fornicazione egli osserva che «ogni altro peccato sta *fuori del corpo*, ma il fornicatore pecca *contro il proprio corpo* » (*1 Cr* 6, 18) (giustamente è detto: « contro », perché, nell'atto stesso in cui il corpo viene soddisfatto e servito, come autonomo ed egemone nella sua naturale tendenza, esso viene scoronato della sua dignità di componente, associata e subordinata all'anima, dell'unitario composto umano, scendendo al livello della pura autonomia

animale). Questa dignità del corpo come associato all'unità del composto umano, vale bensì anche solo nel piano ontologico e operativo *naturale,* ma tanto più nel piano della elevazione *soprannaturale,* così da far dire addirittura a S. Paolo: « Non sapete che i vostri *corpi* sono le membra di Cristo?... tempio dello Spirito Santo che è in voi, che avete da Dio e non appartenete a voi stessi? » (*1 Cr* 6, 15.19). (Ora è evidente che propriamente « membro di Cristo », a lui unito come « tralcio » alla « vite » (*Gv* 15, 5) è la persona umana, per ragione dell'anima elevata dalla grazia; e « tempio dello Spirito Santo » è l'anima stessa. Ma, mantenendosi il corpo subordinato e strumento dell'anima nell'unitario composto umano, esso viene elevato a partecipare a questa superiore dignità soprannaturale dell'uomo: sotto pena altrimenti di cadere nella opposta, degradante alternativa). La dignità del composto umano sarà frutto di inevitabile battaglia per contrastare, quando occorra, i sensi nella loro deterministica attrazione al piacere e non essere da essi trascinati al peccato. Ecco, al riguardo, S. Giacomo: « Ognuno è tentato dalla propria concupiscenza che lo attira e lo adesca... poi la concupiscenza genera il peccato » (*Gc* 1, 14.15); e S. Paolo, drammaticamente: « Sento nelle mie *membra* un'altra legge in conflitto con la legge della mia *ragione,* che mi tiene prigioniero della legge del peccato esistente nelle mie membra... Chi mi libererà da questo corpo di morte?... per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore » (*Rm* 7, 23-25).

Potrei moltiplicare le citazioni. La Scrittura ampiamente conferma che il *tavolo di prova della dignità umana* è il dominio dei sensi, fino al vertice della *castità.* Sposta inoltre il piano di tale dignità dal livello solo *naturale* (« immagine e somiglianza » di Dio) al livello *soprannaturale* (« formale similitudine ») della figliolanza divina per partecipazione. Ecco, in proposito, questa magnifica sintesi di S. Pietro: « La sua potenza divina... ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo *partecipi della natura divina,* essendo sfuggiti alla corruzione che è nel mondo *a causa della concupiscenza* » (*2 Pt* 1, 4).

Né va dimenticato che il livello di « dignità » soprannaturale può ulteriormente elevarsi nella « perfetta castità » della « consacrazione celibataria » dei religiosi e sacerdoti: dominando i sensi fino alla rinuncia della stessa nobile sessualità matrimoniale, per una più intima unione oblativa a Dio (*1 Cr* 7, 1.32-34).

PIER CARLO LANDUCCI

LOGOS DIVINO E LOGOS UMANO. METAFISICA DELLA PAROLA IN GREGORIO DI NISSA

Discorrendo del *Prologo* del Vangelo di Giovanni, Kittel osserva che « il pensiero dell'Autore protocristiano non è rivolto alla speculazione teorica [...] bensì a una persona, ossia alla persona di Gesù Cristo, nella quale si è compiuta quell'incarnazione della "parola". La preesistenza del *logos* è in realtà la preesistenza del Cristo » (1).

Questo discorso significa l'indipendenza del tema religioso dalla speculazione teoretica, la sua appartenenza al tema della fede e il suo attuarsi rigoroso nell'ordine della trascendenza.

Ma la *relazione* strettissima che nell'ordine della creazione intercorre tra il Logos divino, Parola creatrice, e il logos umano, parola creata, costituisce, nei Padri della Chiesa, il momento più significativo dell'antropologia: naturale e soprannaturale, in una compenetrazione profonda.

Testo fondamentale per la presentazione del tema in Gregorio di Nissa sarà, con opportuni riferimenti agli altri, l'*Oratio cathechetica magna,* soprattutto nei primi capitoli. Anche per il suo rivolgersi contemporaneamente ai due nuovi motivi culturali fondamentali dell'ebraismo e del paganesimo.

Con il paganesimo, Gregorio doveva usare un linguaggio filosofico, ma anche nei confronti con l'ebraismo l'introduzione del Logos come mediatore nel momento della creazione esigeva che il tema della trascendenza fosse posto in categorie filosofiche.

È fortemente illuminante un passo del *De perfectione christiana,* che afferma non competere il nome di cristiano a chi abbia « *toon chefaléen áligon* » (2), ciò che Lilla ben a ragione traduce: « una testa priva di ragione e del Verbo », deducendo la possibilità di tale traduzione dal contesto.

Egli, in nota, sottolinea l'*interdipendenza* dei due significati del termine *alogos*: « mancanza di ragione e mancanza del

---

(1) G. KITTEL, "Parola" e "Parlare" nel N.T., par. 14: *Interesse e origine degli enunciati sul* Lógos *contenuti nel prologo giovanneo,* in *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* Brescia, Paideia, 1970, vol. VI, col. 369.

(2) *De perfectione christiana,* in GREGORII NYSSENI, *Opera,* vol. VIII/1, a cura di W. Jaeger, Leida, 1952, p. 179.9 (cfr. trad. a cura di S. Lilla, Roma, Città Nuova, 1979, p. 82).

Verbo divino ». Ma si deve andare oltre l'interdipendenza, per una compenetrazione che tocca in radice il tema dell'immagine, che è tale per la sua creazione per mezzo del Logos. E il suo essere *ragione* implica come necessaria la partecipazione all'unica ragione personale del Verbo.

Del resto il termine *alogos* significa presso Gregorio appartenenza dell'uomo al mondo degli animali sforniti di logos. Ma per scelta, non per la corporeità, che, coordinata con il logos, ha significato positivo.

Questa compenetrazione è una forma di lettura che mentre rivela nel momento ontologico la profonda differenza tra Creatore e creatura, individua tale una stretta relazione tra logos umano e Logos divino, che il primo non può essere letto che in rapporto con il secondo: quando l'uomo, con la sua volontà, spezza il legame diventa *alogos*. Ma sul piano della responsabilità, non sul piano dell'essere, che non potrebbe mai cambiare.

Il rapporto dell'immagine con l'Archetipo è talmente stretto che la natura umana deve necessariamente partecipare dell'inconoscibilità della natura divina, come Gregorio rileva chiaramente nel *De hominis opificio:* « Dicano coloro che ritengono di poter comprendere la natura di Dio nei propri ragionamenti se conoscono se stessi, se conoscono la natura della propria intelligenza [...] A ragione infatti l'immagine è immagine finché non abbandona in nulla le cose che si pensano nell'archetipo » (3).

Il *De hominis opificio* verte completamente sull'uomo-creatura, strettamente legato al Creatore e *per ciò* perfettamente libero. Non ci fermiamo qui sul tema della libertà, ma ricordiamo come l'uomo, anche in correlazione con il tema della libertà venga in questo testo definito *loghiéos,* e insistentemente con una forza che rivela questo termine come caratterizzante l'uomo, esprimendone, in maniera esaustiva, l'umanità, che tutta traspare nel linguaggio, che è parola. Così che, avvertendo la possibilità di leggere, senza fare ad esso violenza, il testo gregoriano in linguaggio a noi contemporaneo, abbiamo tradotto l'espressione *loghikón ti zóoon* con « animale linguistico » (4).

La trasparenza, nel linguaggio, del logos umano, stretta-

(3) *De hominis opificio,* in P.G. XLI, 156 B.

(4) *Ibidem,* 148 C e 149 A. Per la traduzione indicata: cfr. trad. a cura di B. Salmona, Roma, Città Nuova, 1982, pp. 47 e 48 e B. SALMONA, *Il progetto di Dio sull'uomo.* Analisi del « De hominis opificio » di S. Gregorio di Nissa, in AA.VV., *Temi di antropologia teologica,* Roma, Teresianum, 1981, pp. 359-364.

mente legato al Logos divino, che, solo, lo fa essere, ci ha permesso confrontando questi testi gregoriani con testi di San Tommaso sulla differenza tra il Verbo divino e il verbo umano, di legare strettamente e in maniera necessaria il *momento metodologico* di una filosofia della cultura con il *momento ontologico* di una filosofia metafisica « con fondamento » (5).

Tra i testi fondamentali per il nostro assunto, citiamo questo, assai significativo dell'*Adversus Apollinarem*, in cui si definisce l'uomo: « Nessuno volendo definire l'uomo, lo definirebbe dalla carne, dalle ossa [...] Chi dice uomo indica *loghikón*, chi dice *loghikón*, con questa parola mostra l'uomo [...] Se si dice uomo è vero e non falso che il significato di questo nome sta nell'animale *loghikón* che con esso si indica » (6).

È vero che qui si tratta del logos umano, tanto che il passo continua: « Il logos sorge dalla dianoia, così che se c'è un uomo è necessariamente *dianoeeticós* se non è *dianoeeticós* neppure è uomo », ma è anche vero che nell'*Oratio cathechetica magna*, Gregorio, dopo aver parlato della creazione mediante il Verbo afferma: « Se dunque l'uomo è chiamato alla nascita per prendere parte ai beni di Dio, dev'essere atto *per costituzione* a partecipare a questi beni. Così come l'occhio partecipa della luce per l'elemento luminoso che ha in sé per natura [...], così era necessario che qualcosa di connaturale — *sugghenés* — con Dio fosse mescolato alla natura umana » (7). E la connaturalità con Dio è partecipazione di ragione.

Questi due testi strettamente legati al tema della Cristologia e a quello del Verbo attraverso il quale il Padre ha creato il mondo e l'uomo, trovano chiarissimo riscontro nel *De hominis opificio*: « *nous kai lógos* è la divinità: in principio, infatti, era la Parola — *o lógos* — [...] Non lontana da questi attributi è la natura umana. Vedi anche in te *kai ton lógon kai diánoian*, immagine del *nous* e del *lógos* reali » (8).

È così evidente in maniera piena il significato del passo sopra citato del *De perfectione christiana*: essere, cioè, impos-

---

(5) Sull'argomento, cfr. B. SALMONA, *Filosofia e ragione*, Milano, Marzorati, 1984. Segnatamente le pp. 75-79.

(6) *Adversus Apollinarem*, in P.G. XLV, 1169 BC. Sulla natura *loighikée* dell'uomo e sul suo rapporto con Dio, cfr. il Libro II del *Contra Eunomium* (XII B della P.G.).

(7) *Oratio cathechetica magna*, cap. V.4, ed. Méridier, Parigi, Librairie A. Picard et fils, 1908, p. 26.

(8) *De hominis opificio*, P.G. XLIV, 137 BC.

sibile definire cristiano colui che è *alogos*. Ed è pure evidente (e al proposito si potrebbero citare molti altri testi) che la stessa definizione di impossibilità si ha anche per l'uomo in sé: se è *alogos*, allora non è uomo.

Ci siamo altrove fermati su Gregorio di Nissa e la cultura che oggi si definirebbe laica (9), ricordiamo come nel *De vita Moysis* egli affermi, per questa cultura, la capacità di concepire la verità, ma l'incapacità di condurre a termine il parto. Anche questa situazione denuncia come *in radice*, uomo e cristiano, quando se ne consideri la rispettiva autenticità, non si possano, anche sotto il profilo culturale, considerare distaccati, e, tanto meno, opposti.

Dobbiamo indagare sulla *radice* del discorso, radice che, in quanto tale, porta naturalmente in sé tutto l'argomentare.

È ben vero quel che afferma Naldini, che « al capitolo IV della *Catechesi* Gregorio espone sommariamente la dottrina del Verbo, trattata altrove (*Contra Eunomium* e *Adversus Apollinarem*) più ampiamente» (10). Ma emerge dalla lettura — il discorso continua anche nei capitoli seguenti — che qui la tematica è indirizzata al tema della creazione. E ciò è interessante, rivolgendosi contemporaneamente l'Autore ai Giudei e ai Gentili, ai momenti, cioè che, fra i fondamentali, confluiscono nella nostra cultura (11).

Tenendo presente il discorso scritturistico, sempre espresso o implicito in Gregorio, leggeremo il tema dal punto di vista filosofico, non approfondendo, tuttavia, i riferimenti agli Autori classici o cristiani, che soltanto indicheremo, ma piuttosto mirando a stabilire l'articolazione del discorso filosofico gregoriano, tenuto anche conto di due momenti significativi: Gregorio legge gli Autori classici e i Padri che lo precedono con grande intelligenza del testo, ma anche con estrema libertà, e con tutti i Padri greci legge l'uomo « *quasi* creatore di sé » e

---

(9) Cfr. B. SALMONA, *Gregorio di Nissa e la cultura « laica »*, in « Studi di letteratura cristiana in ricordo di A. Pastorino, n. 3/1985 di « Civiltà classica e cristiana », Genova, 1985, pp. 489-506.

(10) M. NALDINI, *Introduzione* a GREGORIO di NISSA, *La grande Catechesi*, Roma, Città Nuova, 1982, p. 29.

(11) Una rilettura del mondo a noi contemporaneo alla luce della discussione che la Patristica, soprattutto di lingua greca, conduce sul pensiero ebraico e su quello greco: ellenico ed ellenistico, permetterebbe una chiarificazione di molte questioni e una loro interessante reinterpretazione.

insieme in un cammino di perfezione verso Dio così da giungere, con l'aiuto della Grazia, che perfeziona la natura e la permea fino a costituire, nella distinzione, unità con essa, a quel momento spirituale che i Padri greci indicano con il termine significativo di « indiamento ».

In questa dimensione leggiamo, come ci siamo proposti, i passi della *Oratio cathechetica magna.* Tralasciando il *Prologo* nel quale Gregorio dichiara i destinatari dello scritto e il modo di trattare con essi, veniamo al testo, cogliendone le valenze filosofiche. È chiaro che dovremo sempre tener presenti le fondamentali valenze teologiche: se abbiamo scelto di fermarci sul discorso filosofico non è perché, nell'Autore, lo riteniamo primario, ma perché esso gli si presenta come la traduzione in termini di logos umano — e perciò nel discorso — del momento costituzionale dell'uomo immagine di Dio

Il primo capitolo discute del tema fondamentale del logos umano e del Logos divino ed è condotto nella direzione che sarà di San Tommaso, così che il tema della analogia, strettamente legato a quello della diversità, è qui presente, anche se non perfettamente razionalizzato come in San Tommaso.

Gregorio parte dalla constatazione che con lo stesso termine: *logos* si delinea la parola umana, ma anche la Parola divina. Da questa analogia scaturisce la possibilità, attraverso la considerazione della differenza ontologica, di comprendere, nei limiti della conoscenza umana, incapace di totalità nella sua espressione, il tema di Dio, partendo dal negativo: « quando si parla del Verbo di Dio non si deve ritenere che Egli abbia la sua realtà — *upóstasis* — nel movimento della parola per nuovamente riperderla come la nostra parola » (12) e giungendo al positivo della *immutabilità* del divino, che evidenzia, per il Verbo divino, l'eternità e la sostanzialità: il significato del Verbo divino nel suo essere Dio.

J. Barbel, nel suo commento puntuale all'*Oratio cathechetica magna* cita al proposito questo passo dell'*Adversus Praxean* di Tertulliano, che citiamo nella traduzione di Moreschini: « Prima di ogni cosa, infatti, Dio era solo [...]. Del resto neppure allora era solo: aveva infatti con sé quella ragione che possedeva dentro di sé, la sua s'intende. Razionale è infatti Dio e la ragione è prima di tutto in Lui e così tutte le cose derivano da Lui. Questa ragione è la sua coscienza. I Greci la chia-

(12) *Oratio cathechetica magna,* I.4, ed Méridier, *cit.*, p. 10.

mano *Logos*, che è la parola con la quale noi intendiamo il parlare » (13).

Non importa, qui, discutere questo testo, citato da Barbel per la sua « filosoficità », che pur Moreschini, nonostante sostenga la «sfiducia» di Tertulliano verso la « riflessione filosofica » vede permanere in tutti gli scritti, ma soprattutto nell'*Adversus Praxean* (14).

Barbel, a proposito di questo passo, commenta: « Der Vergleich steht bei Gregor weit ab von der Stoischen Weltvernunft, wie ja auch der Logos bei ihm nicht zwischen Gott und Schöpfung steht », che indica l'indipendenza di Gregorio dalle fonti.

Ancor prima di Tertulliano si potrebbero citare sull'argomento le opere di San Giustino, segnatamente le due *Apologie*.

Queste posizioni ed altre simili, richiamiamo per mostrare l'insistenza del pensiero patristico sul tema: ciò significa la sua fondamentalità sul piano teoretico, ma anche su quello storico, se pensiamo che è il pensiero patristico — e qui Gregorio occupa un posto di rilievo — che toglie i diversi momenti logici di mediazione tra Dio e il creato propri del giudaismo alessandrino (15) per arrivare ad una Parola-persona proposta partendo dal momento filosofico di parola-persona, ma che sarebbe *inconcepibile* senza la « rivelazione » culminata proprio con la manifestazione di sé del Cristo-Parola di Dio.

Ancor prima del passo citato, Gregorio afferma — ed è fondamentale — che la parola — *tón lógon* — è, come tutte le altre facoltà, proporzionale — *catalléelon* — alla natura — *tée fúsei* —.

La proporzionalità alla natura implica, di stretta conseguenza, la distinzione metafisica tra il Verbo divino e il verbo umano. Il verbo umano esige *discorsività*, passaggio logico attraverso concetti: ciò che implica imperfezione. Nel linguaggio c'è trasparenza del logos umano nel suo momento ontologico.

---

(13) J. BABEL, *Kommentar*, n. 29, p. 100 in GREGOR VON NYSSA, *Die grosse katechetische Rede*, Eingeleitet, übersetz und kommentiert von J. Barbel, Stoccarda, A. Hierseman, 1971. La traduzione proposta si trova in TERTULLIANO, *Opere scelte*.

(14) Cl. MORESCHINI, *cit.*, *Introduzione*, soprattutto le pp. 76-88.

(15) Cfr. al proposito l'importante articolo di E. Corsini: *Plêrome humain et plêrome cosmique chez Grégoire de Nysse*, in *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* « Actes du Colloque de Chevetogne [...] », édites par M. Harl, Leida, Brill, 1971, pp. 144-168. Si tratta di lavoro fondamentale per l'interpretazione del pensiero filosofico e teologico dell'Autore.

L'imperfezione che rivela la discorsività è tale in relazione con Dio, la cui conoscenza è totale e immediatamente in atto. Per quel che riguarda l'uomo, nel discorrere sta la sua perfezione: che è, diversamente dalla perfezione di Dio che è conchiusa perché totale, perfezione aperta.

Sul piano della discorsività come capacità logica di ordinare i significati, che non si identificano con le cose, pur trasparendo in esse il loro essere, si instaura una filosofia come metodo, che ha lo spazio della cultura: in questo senso la filosofia non ha, a differenza delle scienze, un proprio oggetto e diventa chiarificazione della « culturalità » umana (16).

L'oggetto della filosofia c'è e si riconosce, invece, sul piano ontologico, ed è quel momento di razionalità che è l'uomo e, attraverso l'uomo-razionalità, il mondo che l'uomo, unico essere che è logos-immagine di Dio, legge nell'ottica del Creatore e al Creatore riconduce.

La filosofia è discorsività, sia che la si consideri sul piano metodologico come filosofia della cultura, sia che la si consideri sul piano ontologico come manifestazione del logos umano, strettamente legato, poiché ne è immagine, al Logos divino.

Nella discorsività si rivela l'imperfezione della « mutabilità », ma si ha pure la consapevolezza, anche partendo dalla povertà che la contraddistingue, che tale imperfezione-mutabilità, per la partecipazione che la rende, nella distinzione e per analogia, *connaturale* con Dio, è partecipe della divina perfezione fino ad una « immutabilità » che è per l'uomo « stabilità nella virtù » (17) e che trova il suo fondamento nella creazione da parte di Dio dell'uomo a propria immagine, che non può non partecipare dell'immutabilità dell'Archetipo.

La relazione tra l'immagine e l'Archetipo costituisce l'uomo nel suo essere ed è relazione da leggersi, ovviamente, secondo l'analogia di proporzione: la creazione dell'uomo è conferimento, che è partecipazione, di logos. Di qui il senso del passo gregoriano in cui si nota come lo stesso termine, logos, indichi la Parola divina e la parola umana. E anche del passo in cui di-

(16) Cfr. al proposito: E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, del 1923, trad. it. E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, 1961 (rist. 1967), soprattutto *Introduzione e posizione del problema*, nel vol. I, pp. 1-59.

Cfr. pure: A. GALIMBERTI, Prefazione alla seconda edizione di *Didattica come teoria della classe*, Brescia, Paideia, 1972 e A. GALIMBERTI, *Filosofia trascendentale del linguaggio*, Brescia, Paideia, 1985.

(17) *De vita Moysis*, II.243-244, ed. Simonetti, Milano, Fondazione Valla-Mondadori, 1984, pp. 206-208.

chiara che non compete il nome di Cristiano — e abbiamo visto pur di uomo — a chi abbia *téen chefaléen álogon.*

Si giunge così a poter leggere la filosofia come ontologia in una *Metafisica della parola,* che caratterizza l'uomo nel suo vincolo ontologico, attraverso il Verbo, per mezzo del quale è stato creato, e nel contempo gli permette di esprimere, sul piano metodologico, la propria razionalità come linguaggio, in un'identità di spazio tra filosofia e filosofia della cultura, ma con una diversa *intensità*: la filosofia trascende la cultura perché riconosce, per l'approfondimento da parte dell'uomo di sé come immagine di Dio, l'apertura costituzionale e fondamentale alla trascendenza.

La filosofia della cultura che riconosce la propria logicità nella lettura dei significati, pur rinvianti alla trasparenza delle cose, nel suo diversificarsi dalle scienze è momento di massima chiarezza del pensiero umano, ma deve ricuperare senza dubbio alcuno il momento ontologico come necessario, non solo indicandone come necessaria l'esigenza, ma leggendolo nel suo esplicarsi e nel suo rinvio costante al Logos trascendente e all'Essere di cui è Logos.

Il discorso gregoriano intorno al Logos divino e al logos umano non è certo a quel punto di razionalizzazione che si troverà presso San Tommaso, ma proprio per l'insistenza sui due *logoi* e sul loro rapporto, vi si apre con estrema chiarezza.

Ricordiamo l'impossibilità per il Cristiano e per l'uomo di essere *alogos.* Ne troviamo il fondamento nell'intrinsecità del logos alla divinità, che lo partecipa all'uomo, di cui sono convinti anche gli uomini « fuori della nostra religione »: « Anche coloro che sono estranei alle nostre dottrine non direbbero che Dio è alogos » (18).

Dio è inconcepibile senza logos. È chiaro qui, nella lettera, il riferimento alla filosofia stoica, ma anche, confermata dalla lettura integrale del passo, il riconoscimento della sua insufficienza.

È importante nel passo citato il riferimento al logos umano, come quello dal quale partire per « considerazioni più elevate » e soltanto nella consapevolezza della trascendenza si può, come Gregorio, partire dall'umano per concezioni « più elevate », e soltanto nella consapevolezza della trascendenza che crea far consistere istituzionalmente e costituzionalmente la verità della creatura nel legame con il Creatore.

(18) *Oratio cathechetica magna,* I.2, ed. Méridier, *cit.,* p. 8.

San Tommaso ricorda a proposito del Logos divino che « *Semel loquitur Deus* » (*Job.* XXXIII, 14), indicando, per Dio, non solo la pienezza del conoscere, ma, ancor prima, l'unicità della Parola (« *én gár tóo ápax laléesan o kúrios* » è la traduzione dei LXX), unicità che è affermazione di pienezza di verità, e, quindi, di trascendenza della Parola divina su ogni parola umana, che, per natura sua, discorsiva, non può essere, ma soltanto riconoscere, la verità.

L'avvertenza gregoriana nel passo citato intorno all'analogia: « *Allá men kai o anthroopinos omonúmoos leghetai* » nei confronti del discorso umano, mostra tutta la trascendenza di Dio, ma anche la *capacità* (Gregorio usa spesso il termine *dektichée* che in S. Tommaso sarà *capacitas*) dell'uomo di rendersi conto della trascendenza e di riconoscere nel rapporto con essa il vincolo ontologico che lo lega indissolubilmente all'Essere che è Dio.

Importante non solo per la dottrina gregoriana del Logos, ma anche per il nostro assunto, il riconoscimento e l'approfondimento della *personalità della Parola,* che Gregorio afferma in un passo significativo del *Contra Eunomium,* in cui scrive che la Parola di Dio è sempre immediatamente volontà: « ... Perché per la volontà di Dio sussistono tutte le cose, mentre per gli uomini dapprima si indica la volontà e poi si compie l'opera ». E ancora: « Il logos non diede da pensare nessun termine medio tra deliberazione ed azione » (19).

Questo testo anticipa — ciò che si deduce soprattutto dall'esame completo del Libro II (Libro XII B della P.G. del Migne) — pagine sulla persona-volontà che A. Rosmini scriverà proprio sulla scorta della sua lettura patristica (20) e trova riscontro per quel che attiene al logos umano nel *De vita Moysis,* quando Gregorio scrive: « sottomettendo tutti gli impulsi della nostra anima, come pecore, alla superiore volontà della ragione » (21).

Perché il rapporto *arkée-eigóon* si compie e si legge nel logos abbiamo parlato di *Metafisica della parola.* In essa metafisica il tema della razionalità adempie contemporaneamente, ma non

(19) *Contra Eunomium,* in GREGORII NYSSENI, *Opera,* vol. I a cura di W. Jaeger, Leida, Brill, 1960, p. 292.23-24.

(20) Sulla posizione rosminiana in ordine al tema della persona-volontà e alla differenza tra il Verbo divino e il verbo umano, cfr. B. SALMONA, *Problemi di Cristologia filosofica dell'Ottocento. II. A. Rosmini,* in « Ephemerides Carmeliticae », Roma, 1971, pp. 195,249.

(21) *De vita Moysis,* II.18, ed. Simonetti, *cit.,* p. 70.

unitariamente, al compito trascendentale delle categorie — di tipo kantiano — e al momento dei *principii primi* — di tipo tomano —, rispettivamente sul piano metodologico e sul piano ontologico.

Filosofia, dunque, con fondazione ontologica e capacità di lettura metodologica del discorso umano, con la conseguente, contemporanea, indicazione, dunque, della finitudine umana e della sua necessaria apertura alla trascendenza.

Il discorso gregoriano sul Logos è sempre discorso sulla divinità. Ma al tempo stesso in esso discorso è sempre puntuale il riferimento, per analogia, al momento umano: « si vedono nel momento umano *dunamis tis kai zooée kai sofía* » (22). Nous e lógos nell'uomo sono quanto a natura « una cosa sola », ma, in quanto « soggetto » il logos « si distingue » dal nous. Una è l'umanità, diverse le soggettività. E in quest'unione-distinzione appare per Gregorio il preciso riferimento del logos umano al Logos divino. Questo testo richiama e completa quello già citato del *De hominis opificio* (23).

Da sottolineare, qui, la connaturalità di nous e logos nella distinzione personale, che rivela come congiuntamente lo studio gregoriano sul Logos individui (e ciò è particolarmente significativo) l'analogia del logos umano e del Logos divino nella razionalità dell'uomo e nel rapporto, presso l'uomo, di natura-individualità (24).

Il nous umano è nous linguistico. Gregorio lo riconosce in quanto riconosce nous e logos della stessa natura. Ma la linguisticità del nous è quella che rivela la *duplice capacità* della razionalità umana: *metodologica e ontologica,* distinte, ma indissolubilmente legate. Il momento ontologico è costitutivo e, come atto di Dio, è perfetto, il momento metodologico è il segno della mobilità del discorso e, dunque, dell'imperfezione, della creaturalità.

Nous e Lógos nella divinità non permettono, invece, una lettura contemporaneamente metodologica e metafisica, perché, come abbiamo visto, la Parola di Dio è *ápax.*

(22) *Oratio cathechetica magna,* I.3, ed. Méridier, *cit.,* p. 8.
La conclusione del passo è nettamente in ordine alla analogia. La riportiamo nella traduzione di Naldini, p. 46: « non si potrebbe concepire però anche in Dio la vita o la potenza o la sapienza alla stessa maniera, ma i significati di tali parole si commisurano alla nostra natura ».

(23) *Oratio cathechetica magna,* I.11, ed. Méridier, *cit.,* p. 14. Il testo ricordato del *De hominis opificio* è P.G. XLIV, 137 BC.

(24) Insieme con questo testo, cfr. *De hominis opificio,* cap. XVI e cap. XVII, specialmente P.G. XLIV, 185 C.

Per Gregorio, razionalità è il *segno* della creazione e proprio per questo non c'è umanità che non sia quella che è « immagine di Dio ».

È all'interno di questa posizione che si apre il discorso religioso; la povertà della posizione metodologica pur sorretta dalla posizione ontologica comprende l'estrema distanza della creatura dal Creatore, e, mentre si dirige alla conoscenza del mondo, si pone come necessaria apertura, sul piano teoretico, alla trascendenza.

La religiosità verso la quale muove certamente il discorso gregoriano è religione teoretica: essa nasce negativamente, come invocazione, dalla ragione e positivamente dalla Fede. Non è certamente religione che nasca sul piano del sentimento.

Appare, così, letto sul piano teoretico, il discorso gregoriano, fondamento di quella dottrina del sinergismo, che co-implica l'attività volontaria dell'uomo e della Grazia.

È la Grazia il momento fondamentale, ma la Grazia presuppone la natura e la natura è razionalità.

Chiarito il tema filosofico dell'uomo, dunque, si apre *necessariamente* a partire anche dal suo interno, il tema religioso e il legame, che Gregorio vede nella distinzione che implica richiamo necessario per non scindere l'uomo in momenti che non potrebbero vivere separati, appare possibile pensare anche in termini di pensiero contemporaneo.

La vita dell'uomo è, dunque, nella diversità delle dimensioni razionali e spirituali, una ed unica. E trova la propria radicazione nell'amore di Dio. Dio crea per amore: « Questo Dio, Verbo, sapienza, potenza, come la consequenzialità dei ragionamenti ci ha dimostrato, Creatore della natura umana non è stato spinto da alcuna necessità a fare l'uomo, ma soltanto dalla sovrabbondanza del suo amore. La sua luce non doveva rimanere invisibile, né la sua gloria senza testimoni, né la sua bontà senza chi ne usufruisse, né le virtù che noi contempliamo nella divina natura rimanere inattive, come se nessuno ne partecipasse e ne gioisse » (25).

Al tema dell'amore di Dio corrisponde quello del desiderio che l'uomo, costitutivamente, ha di Dio: « per questo fu dotato della vita, della ragione, della sapienza e delle qualità tutte che

(25) *Oratio cathechetica magna*, V.3, ed. Méridier, *cit.*, pp. 24-26.

sono proprie di Dio, affinché da ciascuna di esse sorgesse in lui il desiderio di Dio » (26).

Si parla qui di nous e di logos come nel passo citato del primo capitolo dell'*Oratio* stessa, e di *sofia*. Ecco che cosa significa che l'uomo è stato costituito *eikóon* di Dio nella creazione. In questo modo soltanto l'uomo può comprendere la propria finitudine e ciò che lo costituisce uomo: nei confronti di Dio e del mondo.

Il desiderio di Dio consegue, dunque, necessariamente dalla situazione umana, di essere creato, consapevole di sé. Ciò non toglie nulla alla gratuità della Grazia divina, anzi sottolinea pur il dono, per amore, della creazione. Con la Grazia, Dio potenzia nell'uomo la creazione e lo eleva alla soprannatura. E il logos umano può comprendere più chiaramente che la sua situazione di razionalità è situazione di creaturalità.

Anche in questo senso appare completamente superata la filosofia stoica che identifica la razionalità del mondo, e dell'uomo, con la razionalità di Dio: razionalità di Dio che appare *estensione* della razionalità dell'uomo.

Per Gregorio la razionalità umana dà voce razionale alla creazione — in quanto ne coglie la razionalità insita — e diventa momento di mediazione tra il mondo e Dio.

Le scienze, e la cosmologia soprattutto, hanno certamente il loro significato, ma al loro limite esse aprono problemi che non possono risolvere: il logos umano può e sa cogliere il senso profondo di questi problemi, che lo scienziato deve rinviare al filosofo. La mediazione del logos umano si avverte qui nel suo significato più vero e si incontra con il dovere dell'uomo di rivolgere la creazione al Creatore, in un'armonia di ragione e Fede, che in Gregorio appare perfetta.

Questa armonia si gioca sul piano filosofico: il discorso filosofico è capace di mediare tra la conoscenza scientifica e la conoscenza religiosa dell'uomo. Non già passaggio obbligato, come se altrimenti non si potesse passare dalla ragione alla Fede (la Fede essendo dono non ha bisogno di alcuna mediazione), ma mediazione che conduce ai *praeambula fidei*, significando che è la stessa situazione della razionalità umana che, creata, si rivela come mediazione.

Ciò sul piano teoretico. Sul piano etico la conseguenza non

(26) *Ibidem*, V.6, ed. Méridier, *cit.*, pp. 26-28.

può essere che quella indicata da Gregorio: « Colui che era stato fatto ad immagine di Dio doveva possedere nella natura *to autocratés cai adéspoton* perché la partecipazione ai beni divini fosse premio alla virtù » (27).

Essendoci proposti un'analisi del tema del logos in Gregorio non ci occupiamo qui dello « stato presente » in cui l'uomo vive spesso come *alogos* e, comunque, sempre in situazione tra il logikos e l'alogos. Torniamo, invece, al discorso teoretico.

Che la natura logica sia, in quanto tale, libera, Gregorio afferma in *In Canticum Canticorum:* « Diede alla natura logica la grazia della autodeterminazione e aggiunse la facoltà di trovare ciò che desidera perché abbia luogo ciò che è libero e il bene non sia costretto, ma sia buon esito di libertà » (28).

Questo testo è importantissimo non solo perché presenta la libertà come dono *inerente* alla natura logico-discorsiva, ma anche perché evidenzia come tale natura discorsiva, con la grazia della libertà, riconosca il suo fine, che è quello di vivere nella virtù, volontariamente scelta.

Dal punto di vista filosofico, questo passo sottolinea l'intrinseco rapporto del momento teoretico e del momento etico, con le implicanze che esso porta con sé. È da considerare attentamente il fatto che la libertà come capacità di scelta e di autodeterminazione sia strutturalmente razionalità.

Coordinato con questo passo e teoreticamente quasi sua fonte (anche se lo segue Gregorio non bada molto all'ordine estrinseco, mentre è molto rigoroso nell'ordine intrinseco dei concetti): « chi guarda a ciò che è proprio della natura umana, cioè il logos, disprezzerà la familiarità con la mancanza di logos, non sceglierà nessun bene che non porti guadagno all'anima » (29).

Le continue affermazioni di logicità della natura umana e dell'illogicità come sua negazione sono spesso, come qui, dimostrazione per avvicinamento di due evidenze. Ciò che si accompagna alla dimostrazione puntuale di altri testi, ripropone il discorso che abbiamo condotto precedentemente sulla razionalità della mente, il punto di vista metodologico, in cui tra-

---

(27) *Ibidem*, V.10, ed. Méridier, *cit.*, pp. 30-32.

(28) *In Canticum Canticorum*, Oratio II, in GREGORII NYSSENI, *Opera*, vol. VI, ed. H. Langerbeck, Leida, Brill, 1960, p. 55.3-7.

(29) *Ibidem*, p. 66.6-9.

spare la struttura ontologica, fondamento, congiuntamente, della teoretica e dell'etica.

La illogicità non è propria per natura dell'uomo: essa è uno stato, indubbiamente dell'uomo voluto per propria scelta, ma come sua negazione: « quando l'uomo perse l'immagine di Dio, giunse come fiera all'immagine *tées alógon fúseoos* » (30). C'è qui tutto il problema del male che è, come per tutto il pensiero cristiano, negatività voluta (31).

Se Gregorio parla di *duplicità* nella natura: « Duplice è nella natura umana il piacere, uno che si esercita nell'anima per la libertà di spirito, l'altro nel corpo attraverso la perturbazione dell'anima, tra i quali due sceglie per libero arbitrio, quale abbia il dominio » (32), non afferma un cambiamento di natura — ciò che sarebbe logicamente impossibile — ma un cambiamento — questo possibile per la proaìresis — del modo di viverla. Se l'uomo può vivere la propria natura, che è *loghiché* in maniera *álogos* è dal punto di vista etico *come se* avesse due nature (33).

Ed anche la corporeità si può vivere in modo duplice: anch'essa si può vivere in maniera *álogos*, ma ciò accade quando ci si dimentichi che « l'anima è un'essenza generata, essenza vivente, che infonde la forza vitale negli organi del corpo, suo strumento » (34).

Il discorso qui è etico-spirituale. Ma a noi interessa quest'espressione teoretica, qui messa quasi tra parentesi, vista la natura del discorso in cui è inserita, ma di grande significato:

---

(30) *Ibidem*, Oratio IX, p. 249.1-4.

(31) Fra i numerosi passi possibili: « Nessun male ha consistenza in sé, fuori della proairesis, ma prende il suo nome da non essere bene » (*Oratio cathechetica magna*, VII.3, ed. Méridier, *cit.*, pp. 46-48).

(32) *In Canticum Canticorum*, Oratio X, ed. Langerbeck, *cit.*, p. 313.17-20.

(33) Dal punto di vista teoretico, è chiaro che per Gregorio la natura umana non può essere modificata. Non lo può essere nemmeno dal Battesimo: « Ma la natura dell'uomo presa in se stessa non subisce cambiamento dopo il Battesimo, né la facoltà precettiva, né qualsiasi altra facoltà peculiare della natura umana è soggetta a trasformazione: perché vi sarebbe trasformazione in peggio se venisse mutata una di queste caratteristiche proprie della natura umana » (*Oratio cathechetica magna*, XL.2, trad. Naldini, *cit.*, p. 140). Gregorio, ovviamente, continua il passo discorrendo del significato della « rigenerazione » propria del Battesimo.

(34) *De anima et resurrectione*, P.G. XLVI, 48 CD.

« non solo in ordine al pensiero epistemico e teoretico è attiva la nostra anima, producendolo nella sua essenza intelligente, né governa le sole facoltà sensibili nella loro attività secondo natura... » (35).

Il corpo è espressione della nostra natura logica, ed espressione necessaria. Sebbene la terminologia gregoriana rispetto al corpo risenta necessariamente del platonismo, è da tener presente un esplicito *non* platonismo gregoriano, che se si fissa particolarmente sulla resurrezione dell'uomo nella sua totalità, incluso, quindi, il corpo (36), fornisce pure la dichiarazione, per la quale è necessario accostare molti testi gregoriani, in verità molto chiari sull'argomento della necessità, per l'anima di esprimersi attraverso lo strumento corporeo (37).

Questa situazione, ancora una volta, sottolinea la finitudine umana e ribadisce l'impossibilità di una conoscenza non discorsiva, per la quale sarebbe necessario un intelletto intuente alla maniera dell'intelletto angelico (38).

L'espressione della conoscenza è sempre discorsiva, ma la sua fondazione sta, dinamicamente, nel continuo, ininterrotto, rapporto tra il logos umano e il Logos divino, che ne è il « nu-

---

(35) *Ibidem.*

(36) Cfr. *De hominis opificio,* soprattutto i capitoli XXI-XXIX. Per il nostro assunto, segnatamente il cap. XXVII, da cui traiamo questo passo proprio in ordine al *non* platonismo gregoriano: « l'anima accompagna il corpo con il quale quasi coabita con affezione ed amore unicamente naturale per cui rimane qualcosa del primitivo congiungimento, sia un affetto nascosto, sia una conoscenza quasi impressa naturalmente in essa che le permette di riconoscerlo fra tutti ». P.G. XLIV, 225 BC.

(37) *De hominis opificio,* soprattutto i capitoli VIII-IX-X.

(38) L'intelletto angelico, sostanza separata, possiede una conoscenza immediata e non discorsiva come quella umana. Conoscenza di « tipo » angelico l'uomo avrà quando sarà giunto « in patria ». Anche qui, però, — cfr. Sant'Agostino, *De Trinitate,* XV.16 — la natura umana « coequanda non erit illi [della natura divina] simplicitati ». Cfr. pure San Tommaso, *Summa Theologiae,* I.12.12 e *Contra Gentes,* II.XL, che cita Sant'Agostino.

Gregorio di Nissa avverte che gli Angeli, pur nel loro essere sostanze separate — e nel loro conoscere adeguato — partecipano della « mobilità » della finitudine del creato. Mentre per Gregorio di Nazianzo solo la fede ci può certificare la caduta degli Angeli, essendo la loro natura impeccabile per la vicinanza con Dio: cfr. *Oratio XL: In Sanctum Baptisma,* P.G. XXXVI, 366, Gregorio di Nissa in almeno due testi del *Contra Eunomium,* ed. Jaeger, *cit.,* Libro III.2, pp. 64.10-66.11 e Libro III.6, pp. 211.28-214.21 e in un testo della *Oratio cathechetica magna,* VI.5-9, ed. Méridier, *cit.,* pp. 36-42, sostiene che la caduta degli Angeli è dovuta, come sarà per l'uomo, a libera scelta, possibile proprio per la finitudine-mobilità.

trimento »: « Cibo proprio della natura alogos è il fieno, l'uomo essendo logikos è nutrito dal vero Logos. Che se si nutrisse di fieno, egli stesso diverrebbe fieno » (39).

La preoccupazione etico-spirituale sempre presente in Gregorio ripropone continuamente la duplicità della possibile scelta.

Ma è facile leggere al di là di essa la vera prospettiva teoretica gregoriana: che è quella dell'espressione razionale-linguistica della logicità umana, che non avrebbe alcun significato, e perciò nemmeno sarebbe, senza la fondazione nel suo rapporto con il Logos divino, attraverso il quale e ad immagine del quale è stata creata. L'incontro con il Logos divino è quindi costitutivo per il logos umano.

Abbiamo detto sopra che è la povertà del nostro logos, la sua necessaria discorsività, che apre alla nostra anima come necessaria la prospettiva della creazione: è la risposta della natura razionale alla vocazione alla Fede.

E Fede e ragione nel loro distinguersi sottoscrivono le due espressioni gregoriane con le quali concludiamo il nostro discorso: « Nella natura la *oicheoósis* presso Dio è la vera vita, il distacco da Lui ha nome morte » (40) e « La somiglianza con Dio non è infatti opera nostra, ma dipende dalla generosità di Dio, che la donò alla natura umana fin dalla sua prima nascita » (41).

All'interno di tale *oicheoósis* che il logos umano deve alla generosità di Dio, che proprio in essa la ha costituita, la nostra razionalità vive la propria discorsività in un continuo permearsi reciproco del motivo teoretico, di quello pratico e di quello spirituale, che è ciò che abbiamo denominato, cercando di spiegarne le ragioni: *Metafisica della parola.*

BRUNO SALMONA

(39) *In Canticum Canticorum*, Oratio V, ed. Langerbeck, *cit.*, p. 169.2-5.

(40) *Contra Eunomium*, ed. Jaeger, *cit.*, p. 213.12-13.

(41) *De Virginitate*, ed. M. Aubineau, Parigi, Les Editions du Cerf (Sources Chrétiennes), Parigi, 1966, XII.2. 67-70.

SAN PAOLO:
LE LETTERE
(parte seconda)

LETTERA AI GALATI (22)

Occasione

I Galati sono gli abitanti della Galazia del nord (capitale Ankara). San Paolo vi pervenne nel suo secondo viaggio (50 circa); l'attraversò con Sila e Timoteo; costretto a fermarvisi per un attacco di febbre di palude, vi predicò l'Evangelo (*Atti* 16, 6; *Gal.* 4, 13).

I Galati gli usarono ogni sorta di affettuose attenzioni (*Gal.* 4, 14 s.); e il frutto fu davvero copioso, dato l'entusiasmo con cui accolsero il Cristianesimo (*Gal.* 5, 7).

All'inizio del terzo viaggio apostolico (53 circa), l'Apostolo, come abitualmente faceva, ripassa a visitare la comunità da lui fondata (*Atti* 18, 23), e deve purtroppo constatare con amara sorpresa che, con entusiasmo forse eguale, i convertiti si erano lasciati abbindolare dai fanatici giudei-cristiani, abbracciando le pratiche del giudaismo (circoncisione, ecc.) quasi necessarie alla salvezza, e prestando orecchio alle calunnie contro di lui, che tali fanatici oppositori dell'Apostolo avevano diffuso tra loro.

Arrivato ad Efeso (53/54, cf. *Gal.* 1, 6), san Paolo scrive loro, confutando energicamente, ad uno ad uno, le accuse e gli errori dei giudaizzanti; è un'apologia principalmente dottrinale, cui si associa strettamente connessa l'apologia personale.

Contenuto

Il saluto iniziale, ridotto al minimo necessario, propone subito la redenzione dal peccato come opera esclusiva di Gesù (1, 1-5).

---

(22) Il migliore è il grande commento del P. M. J. LAGRANGE, *L'Ep. aux Galates* (coll. *Etudes Bibliques*), 2.a ed., Paris 1933. Noi lo seguiamo e per la data della composizione e per i destinatari: la Galazia del nord o Galazia propriamente detta.

6 - *Mi meraviglio che così presto vi siate voltati, da Colui che vi ha chiamati, a un evangelo diverso.* 7 - *Non già che vi sia un altro evangelo, ma vi sono alcuni, che gettano lo scompiglio in mezzo a voi e si propongono di stravolgere l'evangelo di Cristo.*

8 - *Ebbene, quando pure noi stessi o un angelo dal cielo vi annunziasse un evangelo diverso da quello che vi annunziammo, sia votato alla distruzione.* 9 - *Ciò che già vi abbiamo detto, ancora adesso lo ripeto: « Se uno vi annunzia un evangelo diverso da quello che riceveste, sia votato alla distruzione ».*

11 - *In verità vi dichiaro, o fratelli: l'Evangelo da me predicato non è di ispirazione umana;* 12 - *poiché non l'ho ricevuto né appreso da un uomo, ma per rivelazione di Gesù Cristo.*

San Paolo dimostra che l'evangelo da lui predicato è l'evangelo autentico, nessuna differenza con la predicazione, la dottrina degli altri Apostoli; e che sarebbe insensato aggiungervi la pratica della legge giudaica (1, 10-5, 12).

3, 1 - *O Galati, senza giudizio, chi vi ammaliò, voi, davanti agli occhi dei quali fu dipinto al vivo Gesù Cristo confitto in croce?*

Essi con la conversione e il battesimo avevano ricevuto in pieno la vita cristiana, i doni dello Spirito Santo, con manifestazioni anche esterne, e tutto, senza che nemmeno conoscessero la legge; tutto aveva operato in loro la piena adesione alla Persona, alla dottrina di Gesù, cioè la fede.

Siano dunque gelosi della libertà acquisita dal sangue di Gesù e loro data col battesimo; fedeli alla voce dello Spirito Santo che abita in loro.

La fede in Cristo, l'Evangelo è la fonte delle virtù (5, 13-6, 10). Il dogma generatore della morale: si tengano lontani dai perturbatori; si guardino da ogni licenza; facciano trionfare lo spirito sulla carne; fuggano soprattutto i peccati contro l'umiltà e la carità; siano generosi con quanti li istruiscono nella fede.

L'episodio di Antiochia

« In seguito, dopo 14 anni, salii di nuovo a Gerusalemme, con Barnaba; avevo preso con me anche Tito. Vi salii mosso da una rivelazione. Esposi loro l'Evangelo che annunzio tra i

pagani, a parte con i notabili, per sapere se non correvo o se non ero corso inutilmente! Ma lo stesso Tito, che era con me, non fu costretto, sebbene fosse greco, a farsi coincidere. La questione si poneva a motivo dei falsi fratelli intrusi che si erano infiltrati per spiare la libertà che abbiamo nel Cristo Gesù, con l'intenzione di ridurci in servitù. Ma noi non abbiamo fatto loro, neppure per un istante, concessione alcuna, perché la verità della buona Novella fosse mantenuta per voi.

Quanto a quelli ritenuti per notabili — quello che essi ben potevano essere mi è indifferente, Dio non fa accezione di persona —, i notabili non mi hanno imposto nulla. Ma anzi al contrario, vedendo che l'Annunzio agli incirconcisi mi era stato confidato, come a Pietro quello ai circoncisi — Colui che ha operato in Pietro perché divenisse apostolo dei circoncisi ha operato anche in me, per le nazioni pagane — e riconoscendo la grazia che mi era stata data, Giacomo, Cefa e Giovanni, che passano per le « Colonne », diedero la mano destra, a me e a Barnaba, in segno di unione: noi saremo per i pagani ed essi per i circoncisi. Dovevamo soltanto ricordarci dei poveri; è quello che mi sta a cuore di fare.

Ma quando Cefa venne ad Antiochia, gli resistetti a viso aperto, perché si trovava d'avere torto. Infatti, prima dell'arrivo di certuni che venivano dalla parte di Giacomo, prendeva cibo con i pagani, ma quando quella gente arrivò, si sottrasse e si tenne lontano, per paura dei circoncisi. Gli altri Giudei l'imitarono nella sua dissimulazione di modo che Barnaba si lasciò trascinare con essi a dissimulare.

Quando vidi che essi non agivano bene secondo la verità dell'Evangelo, dissi a Cefa, davanti a tutti: se tu che sei giudeo, vivi da pagano e non da giudeo, come puoi costringere i pagani a giudaizzare? » *Gal* 2.

« *La giustizia davanti a Dio è nella Bibbia* quel che noi chiameremmo oggi *la santità*: la conformità al vedere e all'essere stesso di Dio ».

Ed infine l'*epilogo:* 6, 11-18.

« *Guardate con che grossi caratteri vi scrivo di mia mano.* 12. *Quanti vogliono far buona figura nella carne, sono appunto questi che vi costringono a farvi circoncidere, per non essere perseguitati* (dai confratelli giudei) *a motivo della croce di Cristo.* 13. *Neppure gli stessi circoncisi osservano la Legge, ma vogliono che voi vi facciate circoncidere per vantarsi della vo-*

stra carne. 14. *Quanto a me, non avvenga mai che mi vanti d'altro che della croce del Signore nostro Gesù Cristo, mediante la quale il mondo è crocifisso per me, come io per il mondo.* 15. *Infine non conta nulla né essere circonciso, né essere incirconciso, ma ciò che conta è l'essere una nuova creatura.* 16. *E su tutti quelli che seguiranno questa regola di condotta e sull'Israele di Dio* (= il popolo cristiano, il nuovo popolo eletto) *pace e misericordia.* 17. *D'ora innanzi nessuno mi dia più molestie, perché io porto nel mio corpo le impronte di Gesù.* 18. *O fratelli, la grazia del Signore nostro Gesù Cristo sia col vostro spirito. Così sia* ».

* * *

L'efficacia della lettera ai Galati è tutta nel fatto che Paolo si attiene strettamente ai dati ambientali: risponde punto per punto alle calunnie contro di lui, e confuta gli argomenti addotti. In altri termini, si limita a quanto era necessario per ottenere il suo scopo: convincere i Galati dell'errore commesso, e rimetterli sul cammino iniziale di fervore, nella pratica integrale della vita cristiana, nella purezza della fede. Il carattere stesso di vivace polemica se contribuiva a scuotere, a impressionare, invitava certo ad una esposizione dottrinale ampia e di largo respiro.

Non troviamo nella lettera ai Galati che dei cenni, geniali e precisi, sul rapporto tra l'antica e la nuova Alleanza, tra l'Evangelo e la legge: *la esposizione dottrinale sull'argomento, con l'illustrazione dei vari aspetti teologici, l'abbiamo soltanto nella lettera ai Romani.*

In realtà, la soluzione del problema pratico sulla obbligatorietà o meno delle prescrizioni mosaiche, anche dopo la risurrezione del Cristo, dipende dalla retta comprensione del rapporto tra la rivelazione del Vecchio Testamento e l'opera realizzata da Gesù, e, in ultima analisi, dalla comprensione della natura della prima e in particolare della essenza e della portata della redenzione (23).

L'apparizione di Damasco svelò a Paolo il mistero della croce e conseguentemente il carattere unicamente spirituale e soprannaturale del disegno divino di salvezza, preannunziato nel Vecchio Testamento e realizzato da Gesù. Il mistero della croce: solo tramite la sofferenza di Gesù, l'amore di Dio redime

(23) Vedi esposizione completa per *Gal.* e *Rom.* nel volume precedente.

l'umanità; « bisognava che il Cristo patisse e così entrasse nella sua gloria ». Non bisognava infatti fermarsi alla croce; c'era anche la risurrezione. Bastò, per Paolo, la visione del Messia, già da lui disprezzato, schernito, perché crocifisso, non solo vivente, ma fulgido di gloria, nella maestà che gli compete qual Figlio di Dio, per comprendere l'errore in cui aveva brancicato e il crollo dell'impalcatura giudaica; mentre il Vecchio Testamento gli appariva nel suo vero senso, nella sua vera essenza, e percepiva l'armonia tra le precedenti rivelazioni particolari e quella definitiva.

Tutto era stato preparato in passato per il Cristo; le varie ère si erano susseguite soltanto per questa èra definitiva iniziata dal Crocifisso-Risorto; la croce e la risurrezione hanno una portata incalcolabile, un valore infinito: il sacrificio della croce assomma e supera di gran lunga o infinitamente, il valore di tutti i sacrifici compiuti nel passato. Gesù ha riparato, una volta per sempre, e in modo definitivo, infinito; tutto il passato, tutta la legge, impallidiscono, svaniscono dinanzi al Cristo, al suo sacrificio, alla sua opera, come i colori dell'alba dinanzi alla fulgida luce del disco solare. E tutta la gloria di Israele, tutta la grandezza della legge, sta in questo di essere precursori del Cristo; è la formula, già rilevata nella lettera ai Galati: la legge « pedagogo a Cristo ».

La loro funzione, naturalmente, finisce con la venuta nel Cristo, ma essa è tale da consacrare il Vecchio Testamento alla perfetta venerazione dei fedeli.

LETTERA AI ROMANI (23a)

Da Corinto, inverno del 57

« *Paolo schiavo del Cristo Gesù, per vocazione* (divina) *apostolo, prescelto* (messo a parte) *per la predicazione dell'evangelo di Dio* — (evangelo) *che* (egli) *aveva preannunziato nelle Sacre Scritture per mezzo dei suoi profeti e che ha per oggetto il suo Figliolo, nato, quanto alla natura umana, dalla stirpe di David, stabilito* (immesso), *quanto alla natura divina, nella po-*

(23a) M. J. LAGRANGE, *Ep. aux Romains*, (Et. Bibl.) 4° migliaio, Paris 1931. Per l'esposizione del contenuto, vedi volume precedente.

tenza che gli compete come Figlio di Dio, a partire dalla risurrezione da morte: Gesù Cristo Signor nostro; per il quale abbiamo ricevuto la grazia e la missione di sottomettere alla fede, nel suo nome, tutti i Gentili, tra i quali siete anche voi, chiamati da Gesù Cristo — a quanti siete in Roma, diletti a Dio, chiamati alla santità; a voi (sia, o, auguro) *grazia e pace da Dio nostro Padre e dal Signore Gesù Cristo* ».

È questo l'esordio della nostra lettera. In esso, con gli abituali, fervidi saluti, con la propria presentazione, troviamo espressa concisamente una cristologia perfetta, in una sintesi di quanto svolgerà nella lettera.

Gesù, vero Dio e vero uomo, redentore, morto e risorto, è l'oggetto dell'evangelo (la nuova dottrina), cioè del cristianesimo; evangelo che è la realizzazione (ecco il tema essenziale) di quanto Dio aveva preannunziato e preparato nel Vecchio Testamento, o, in altri termini, è la realizzazione del piano salvifico formulato da Dio; a beneficio di tutti gli uomini; basta, per costoro, abbracciare tale dottrina: aderire all'evangelo; è questo l'atto di « fede » necessario, l'adesione completa cioè, di ciascuno ai precetti di Gesù, alla sua parola.

Alla comunità di Roma, per l'importanza che le attribuisce, l'Apostolo espone la posizione della nuova religione nei confronti di quella israelitica e dell'intera umanità. Composta nella maggior parte di Gentili convertiti, la cristianità romana era la più adatta, per l'ambiente culturale vario ed aperto del centro dell'Impero, ad una precisazione teologica di tanta importanza.

Profondità e sublimità di dottrina, bellezza e solennità di stile s'intrecciano in questa lettera.

Subito dopo l'esordio, Paolo propone formalmente il tema della lettera: « Gesù realizza i disegni della misericordia divina sull'umanità ». Nell'evangelo si manifesta la giustizia di Dio; con più esattezza: appare chiaramente nell'evangelo la fedeltà di Dio alle sue promesse. In realtà, si tratta qui dell'attributo divino, così spesso celebrato nel Vecchio Testamento, e che esprime, prima di tutto, la volontà misericorde di Dio di compiere, di realizzare fedelmente le promesse di salvezza, fatte ad Abramo e rinnovate successivamente al Sinai e a David.

In altri termini, l'evangelo, cioè, la nuova alleanza, realizza l'antico patto, e, quindi, dimostra la fedeltà di Dio alle promesse in quello formulate, nonostante le reiterate violazioni da parte di Israele, il contraente umano.

Lo svolgimento del tema segue fino al cap. 11 e questa prima parte vien detta pertanto dogmatica; nei cap. 12-16 vengono tratte le conclusioni pratiche, sempre in ordine alle reali necessità dei destinatari.

* * *

Risaltano, tra tutte, in questa lettera tre verità dogmatiche: 1) la cristologia perfetta: Gesù, *vero Dio e vero uomo*; 2) il peccato originale; 3) la predestinazione con la glorificazione finale del nostro corpo.

1. *La cristologia perfetta è nel prologo.*

Testo parallelo sull'argomento è *Filip.* 2, 5-12.

« *Abbiate in voi gli stessi sentimenti del Cristo Gesù. Egli, pur sussistendo nella sua natura divina, non considerò un tesoro da custodire gelosamente la sua eguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la natura di servo, divenendo simile agli uomini, e, riconosciuto come uomo da tutto il suo esterno, umiliò se stesso, facendosi ubbidiente fino alla morte, e alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; affinché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi in cielo, in terra e sottoterra, e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore* (è Dio) *a gloria di Dio Padre* ».

Parallelismo perfetto con *Rom.* 1, 1-4.

Gesù, Dio creatore, e nostro redentore, nella lettera ai Colossesi 1, 3. 12-20.

« *Rendiamo con gioia grazie a Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, perché ci ha messo in grado di partecipare alla sorte dei Santi nella luce, ci ha liberati dal potere delle tenebre, ci ha trasferiti nel regno del suo Figlio diletto, per opra del quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati.*

Egli (il Cristo) *è l'immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura, perché da lui tutto è stato creato, nei cieli e sulla terra, le cose visibili e le invisibili... Tutte le cose sono state create da Lui* (causa efficiente) *e per Lui* (causa finale). *Egli è prima di tutti e tutto sussiste in Lui. Egli è il capo del corpo, cioè della Chiesa. È il principio di tutto; il pri-*

mogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose, perché piacque a Dio di far risiedere in Lui tutta la pienezza e per suo mezzo riconciliare a sé ogni cosa in terra e in cielo, stabilendo la pace per il sangue della croce di Lui».

Il Figlio, Dio creatore, è immagine (*eikov*) di Dio. Questa espressione indica:

a) la distinzione delle persone « perché nessuno può essere l'immagine di se stesso » (s. Ambrogio, *De fide* XIV);

b) la perfetta eguaglianza;

c) la consustanzialità del Figlio col Padre, perché il Padre trasmette al Figlio la sua propria natura e sostanza, vedi la citata lettera ai Filippesi.

d) Egli è l'immagine del Dio *invisibile*. Il Figlio, per la sua natura umana, è una epifania (2 *Tim.* 1, 10), o manifestazione di Dio. Ma il titolo invisibile fa risaltare qui piuttosto la spiritualità e la trascendenza della natura divina nel Padre e nel Figlio.

Infine, nella lettera agli Ebrei (1, 3), il Figlio è detto irraggiamento e impronta (caractèr) del Padre. *Irraggiamento:* il Figlio in rapporto al Padre, è ciò che al focolare luminoso lo splendore che ne deriva, quel che è al sole lo splendore dei suoi raggi. Immagine bella e ricca di cui si servono i Padri per stabilire la consustanzialità del Figlio con tutte le prerogative che ne conseguono:

a) Eguaglianza: il Figlio non può essere lo splendore del Padre se non, possedendo tutte le sue perfezioni;

b) Eternità della generazione del Verbo, perché non si concepisce un solo istante il sole senza i suoi raggi;

c) Necessità di natura: spetta, appartiene al Padre di generare, come alla luce di brillare;

d) Purità e spiritualità: niente di più puro, di più immateriale della luce;

e) come il sole brilla senza tregua, il Figlio emana dal Padre, mediante una generazione sempre presente ed attuale;

f) il sole splende senza sminuirsi e il Padre comunica tutta la sua natura divina senza nulla perdere.

Il Concilio di Nicea ha ripreso questa immagine, con tutti i suoi insegnamenti, nella formula « luce da luce ».

Impronta (caractér) della sua sostanza

S. Paolo vuol dire che come l'immagine impressa mediante sigillo riproduce tutti i tratti (lineamenti) del sigillo medesimo, così il Figlio è l'immagine fedele del Padre.

Questo paragone esprime prima di tutto la simiglianza perfetta, l'eguaglianza. Implica inoltre, dal contesto, l'idea di origine: come l'impronta viene dal sigillo, il Figlio riceve dal Padre, per via di generazione, tutte le sue perfezioni della natura divina.

Infine, indica una realtà distinta dal Padre e sussistente.

In tal modo le due metafore si completano. L'irraggiamento solo potrebbe prestarsi a definire il Figlio un aspetto, una modalità del Padre; l'impronta sola farebbe immaginare una realtà separata. Unendole, si ha un'idea esatta e completa del Figlio di Dio, consustanziale al Padre per la sua natura divina, come lo splendore della luce si identifica alla stessa luce e tuttavia personalmente distinto dal Padre che lo genera, come l'impronta si distingue dal sigillo che l'ha impressa.

«*Nel Cristo, inabita tutta la pienezza della divinità*» *Col.* 2, 9.

* * *

— Peccato originale: è la privazione della grazia, mancanza dell'amicizia con Dio, in ogni uomo che nasce, causata dal peccato di Adamo ed Eva.

Adamo peccando perdette tutti i doni soprannaturali e preternaturali ricevuti da Dio; trasmettendo ai suoi figli, a tutta l'umanità, la vita fisica, integra, perfetta naturalmente, ma senza la grazia soprannaturale e gli altri doni; anzi con le inclinazioni che i peccati aumenteranno.

Questa dottrina è esplicitamente insegnata da s. Paolo: *Rom.* 5, 12-21.

Per dimostrare l'universalità e l'efficacia della redenzione operata da Gesù, unica fonte di vita, l'Apostolo istituisce il parallelismo tra l'opera di Adamo peccatore, capo e iniziatore dell'umanità decaduta (*Genesi* 2, 3; *Eccl.* 25, 23; *Sap.* 2, 23 s) e l'opera del Cristo, antitipo, capo e causa della umanità riscattata.

Si contrappongono due rapporti di solidarietà efficace:

Adamo - tutti gli uomini;

Cristo - tutti gli uomini.

La prima solidarietà, di natura, stabilisce il regno del peccato e della morte; la seconda, libera adesione della volontà, stabilisce il regno della grazia e della vita.

5, 12 - « *Come per un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e mediante il peccato la morte, e così la morte ha colpito l'umanità intera, perché tutti hanno peccato...* ».

Il peccato è personificato: potenza malefica che tiene l'uomo schiavo, contro Dio (*Rom.* cc. 6-7).

Entra nel mondo, cioè nelle coscienze, per la ribellione di Adamo; e, tramite e mediante il peccato, la morte, non soltanto fisica, ma specialmente separazione completa da Dio, come nel libro della *Sapienza* 2, 23 s.; con tutte le conseguenze fisiche e morali.

S. Paolo trascura Eva, perché è Adamo il capo della umanità ed egli vuole opporlo a Cristo.

V. 13, 9. La morte regna *perché tutti han peccato.*

Una pena non è inflitta se non è comminata — spiega l'Apostolo —, ora da Abramo in poi la morte non poteva dirsi inflitta per peccati personali, perché mancava un ordine divino al riguardo; la promulgazione della Legge divina avviene con Mosè... Inoltre erano morti anche molti uomini non colpevoli di peccati personali; e si pensi ancora ai bambini. La loro morte, che comportava di fatto la separazione da Dio, si spiega soltanto per la loro solidarietà con Adamo nella pena e nella stessa colpa da essi ereditata. Adamo era l'uomo *simpliciter.*

Lo dicono espressamente tutti i versetti che seguono, « *Adamo è figura di Colui che doveva venire* »,

v. 15 *Ma il dono non è come la trasgressione: infatti, se per il peccato di uno solo tutti gli altri sono morti, a più forte ragione la grazia di Dio e il dono della grazia, che ci viene da un solo uomo, Gesù Cristo, si è diffuso su tutti abbondantemente...* v. 17 *Se per il peccato di uno solo la morte ha regnato per ragione di un uomo solo, a più forte ragione quelli che hanno ricevuto l'abbondanza della grazia e del dono della giustificazione, regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cri-*

sto. v. 18 *E quindi come per il peccato di uno solo è venuta su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'adempimento della santità da parte di uno solo viene su tutti gli uomini la giustificazione che dà la vita.* v. 19 *Come per la disobbedienza di un solo uomo, tutti gli altri sono costituiti peccatori, così tutti sono costituiti veramente giusti, per l'obbedienza del Cristo* ».

Basta salvaguardare questa solidarietà, con la fede operante mediante la carità.

Tutti dunque han peccato *in Adamo,* come espressamente ripeterà s. Paolo nella 1 *Cor.* 15, 22: « *E come tutti muoiono in Adamo, così tutti in Cristo riavranno la vita* ».

Tutta la teologia di s. Paolo sviluppa questo parallelismo; e pone alla sua base, la nostra unione con il Cristo.

* * *

— La predestinazione: è la parte che Dio ha nella salvezza eterna degli uomini: *Rom.* 8, 28-30.

v. 28 « *Noi sappiamo che Dio fa convergere tutte le cose in favore di quelli che l'amano; di quelli cioè che sono i suoi eletti, per il suo libero disegno.*

v. 29 *Perché quelli che Egli ha prescelti con amore* (ha preconosciuto con provvida cura), *li ha anche predestinati a riprodurre l'immagine del Suo Figliuolo, perché questi divenga così il primogenito di una moltitudine di fratelli;*

v. 30 *quelli che ha predestinati, li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati, li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati, li ha anche glorificati* ».

Quelli che amano Dio non formano qui tra i cristiani una categoria speciale. Tutti i cristiani di Roma, ai quali Paolo si rivolge, sono dei « chiamati alla santità » (1, 7), dei « diletti» di Dio, e sono di diritto nel Cristo. « Chiamati secondo il disegno salvifico di Dio ».

San Paolo non intende assolutamente indicare una categoria a parte nella comunità cristiana. Egli vuole ricordare ai fedeli, a *tutti* i fedeli, che la loro vocazione alla fede ha avuto

come principio il disegno divino di conferir loro questo beneficio soprannaturale; al punto di partenza della loro conversione al cristianesimo, ci fu da parte di Dio una libera iniziativa di grazia.

La distinzione di due classi nei chiamati al Cristianesimo, gli uni predestinati alla gloria e gli altri no, ma predestinati alla dannazione (Calvino), non ha nel testo alcun fondamento ed è contraria a tutto il contesto.

In un'esortazione, nella quale l'Apostolo si propone di dimostrare che l'ultimo effetto della Redenzione — la glorificazione cioè del nostro stesso corpo con la risurrezione, che è il tema del c. 8° — è sicuro, sarebbe stato proprio incoraggiarli dicendo: « Abbiate *tutti* confidenza, perché solo *alcuni tra voi* sono predestinati »! È davvero impossibile argomentare con minore logica!

Il fine del piano divino (vv. 29-30) è che i battezzati abbiano anch'essi il corpo glorioso come quello di Gesù risorto.

È questa l'immagine del *Figlio*, di cui qui parla san Paolo. Il Cristo ha preso il nostro corpo affinché possiamo partecipare alla gloria del suo corpo risuscitato; ed egli sia come il primogenito (*Col.* 1, 15) di una moltitudine di fratelli.

Dunque, conformi al corpo glorioso del Cristo.

Una catena di grazie è pronta, che va dalla chiamata, alla giustificazione, alla glorificazione, anche del nostro corpo. Da parte di Dio tutto è pronto. Spetta all'uomo non rompere questa catena di grazie col peccato; come l'Apostolo ripeterà nella parte parenetica o morale della lettera (cc. 12-15) e ha già detto nel c. 6 e sempre nelle altre lettere: *Gal.* 5, 16-6, 10; 1 *Cor.* 9-10 eccetera.

FRANCESCO SPADAFORA

XVI CENTENARIO DELLA CONVERSIONE (386) E DEL BATTESIMO (387) DI S. AGOSTINO

Alla vigilia dell'apertura ufficiale del Centenario che si terrà a Pavia, presso la tomba di Agostino, il giorno 24 aprile, con una solenne cerimonia con la partecipazione dei Priori Generali delle famiglie agostiniane (Agostiniani, Recolletti, Scalzi, Canonici regolari) latori di un messaggio sull'attualità e l'eredità spirituale del vescovo di Ippona, redatto in varie lingue, fervono ovunque, nel mondo culturale e agostiniano, preparativi e iniziative di studio. La chiusura, fissata il 13 novembre 1987, anniversario della nascita di Agostino, non vuole neppure trascurare il XVI centenario della morte di S. Monica, avvenuta nell'autunno del 387: non è infatti concepibile separare nelle celebrazioni l'indimenticabile madre che ha tanto influito, con la preghiera, le lacrime e la solida fede, alla conversione del figlio. Il legame è così intimo e indissolubile da offrirci due vite in una: madre e figlio si appartengono vicendevolmente in un rapporto di continua reciprocità e sono accomunati nella fede e nella santità.

Nella conversione, operata dalla grazia divina e « affidata, come scrive A. Nock (1), al permanere di un'impressione precoce, dell'atmosfera religiosa di cui la madre aveva circonfuso la sua infanzia », si placa la dura e drammatica lotta interiore del retore africano. Non solo segna la svolta decisiva della sua vita, « dalla filosofia alla conoscenza della fede », come rileva K. Jaspers (2), ma influenza grandemente il corso della Chiesa e della cultura occidentale, che in lui ritrova, a detta di Paolo

(1) *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 1985, p. 207.

(2) *I Grandi Filosofi*, Longanesi, Milano 1973, pp. 408-414.

VI, il « maestro impareggiabile di vita spirituale » e un punto costante di coesione e riferimento (3).

Già Pio XI nell'enciclica *Ad salutem humani generis,* nel XV centenario della morte (1930), legava autorevolmente tempi e culture al nome di Agostino che, « dopo essere apparso ai suoi coetanei quasi lucerna sul candelabro, sterminatore di ogni eresia e guida all'eterna salute, non solo continuò nel corso dei secoli ad ammaestrare e confortare i fedeli, ma anche ai giorni nostri reca un grandissimo contributo perché in essi vigoreggi il fulgore della verità della fede e divampi l'ardore della carità divina ».

Ai predecessori ha garantito di aggiungere la sua voce l'attuale Pontefice Giovanni Paolo II che in varie occasioni, e durante la visita all'*Augustinianum* (7.V.1982), ha espresso l'augurio che la dottrina agostinana nella sua globalità « sia studiata e diffusa, sicché egli continui il suo magistero nella Chiesa, un magistero umile e insieme luminoso che parla soprattutto di Cristo e dell'amore ».

Accanto alla numerosa schiera di convertiti che costellano la vita della Chiesa per rettitudine e sincerità, il nome di Agostino affascina e trascina; il suo messaggio umano e inquietante impedisce di smarrirci e disperare: « si risvegli il cuore di chi dispera e dice: non posso, si risvegli nella fiducia della misericordia » (*Confessioni* X, 3, 4).

Le due ricorrenze centenarie della conversione (estate 386) e del battesimo (24 aprile 387) ripropongono con urgenza e forza agli uomini e alle donne del nostro tempo una riflessione seria e approfondita sulla figura del convertito e sulla natura della conversione cristiana, sempre esigente e rigorosa, senza soste e smarrimenti, in un costante e progressivo dinamismo, come ammonisce lo stesso Agostino:

> « Progredite, fratelli miei, esaminatevi sempre senza inganno, senza adulazione, senza lusinghe ... Tu stesso esaminati. Sempre ti dispiaccia ciò che sei, se vuoi arrivare a ciò che non sei. Infatti quando ti ritieni soddisfatto, allora ti sei fermato. Se dici: basta, sei perduto. Avanza sempre, cammina sempre, progredisci sempre: non fermarti, non tornare indietro, non smarrirti. Chi non progredisce si ferma, chi si volge là donde era partito retrocede; chi vien meno si smarrisce » (*Sermo* 169, 18).

(3) Cfr. J. GUITTON, *Attualità di S. Agostino,* Edizioni Paoline 1963, pp. 7-13; 87-103.

Contro l'inerzia e l'apatia di molti il Santo ci scuote e sprona a rivedere e verificare le scelte di fondo, ad interrogarci seriamente, a rinnovare l'impegno, a recuperare l'entusiasmo iniziale, senza adagiarci pigramente sulle posizioni conquistate. Significativo al riguardo è il giudizio di Jaspers quando afferma che il pensiero e l'evoluzione spirituale di Agostino sono fondati sulla conversione: essa definisce Agostino, mutando il suo modo di pensare, di giudicare e di vivere. « La conversione è il presupposto del pensiero agostiniano. Solo nella conversione divien certa la fede che non è necessitata da nulla, non può essere comunicata mediante nessuna dottrina, ma gli vien data in dono da Dio. Chi non ha provato da se stesso la conversione troverà sempre qualcosa di estraneo in tutto il pensiero che si fonda su di esso... Insieme al modo di pensare s'è anche mutata la maniera di vivere. E perciò mediante la stessa conversione diveniva per Agostino certo il campo della Chiesa e della Bibbia, ma non per un atto di comprensione e di buona volontà, sibbene mediante una irremovibile inquestionabilità che era stata sentita come operata da Dio stesso » (4).

L'avvenimento merita quindi di essere approfondito e adeguatamente illustrato, sia a livello scientifico che personale, quale momento di confronto vitale con la figura e l'opera di Agostino, che è un dono straordinario di Dio all'umanità e alla Chiesa. L'Ordine Agostiniano in ogni parte del mondo dove è presente si è premurato di ravvivare la memoria, di stimolare e coordinare iniziative per favorire l'approccio diretto e personale con il grande convertito la cui vicenda spirituale costituisce per molti un itinerario obbligato per una rinnovata ricerca di Dio. Le iniziative e le manifestazioni, che non possono ridursi o esaurirsi nell'ambito agostinano, hanno risonanza universale, suscitando l'interesse e la partecipazione di numerosi e quotati studiosi. A livello nazionale meritano menzione le manifestazioni culturali patrocinate dall'Ordine Agostiniano in collaborazione col mondo accademico-universitario.

La XVIII Settimana Agostiniana Pavese (20-27 aprile 1986), nello stile della *lectio Augustini*, analizza i dialoghi di Cassiciaco *(Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia, Epistulae ad Nebridium)* con particolare riferimento alla conversione: « La Conversione di Agostino nei suoi Dialoghi ». Quella dell'87 sarà inglobata nel colloquio internazionale di Milano.

Gli Agostiniani di Firenze, nel settimo ciclo dei Convegni di S. Spirito, dal nome del famoso convento fiorentino, hanno

(4) *Op. cit.*, p. 410.

proposto come tema dell'anno 1985-86 « Conversione e storia ». Famosi docenti universitari (M.G. Mara, A. Bausola, S. Givone, M. Cacciari, G. Gaeta) e professori agostiniani (G. Ciolini e P. Grech) si succedono mensilmente, da novembre a maggio, nella trattazione dei vari argomenti che spaziano dal mondo antico alla cultura contemporanea.

Senza tralasciare il contributo offerto con una serie di lezioni dall'Università di Genova nei mesi scorsi e la tavola rotonda del 25 febbraio all'Università Lateranense con gli interventi di A. Fernandez (La conversione di S. Agostino al Platonismo), di R. Penna (S. Agostino e la lettera ai Romani) e di A. Trapè (Conversione di S. Agostino al Cristianesimo), l'interesse degli studiosi troverà un eccezionale punto di riferimento nei due congressi internazionali promossi l'uno dall'Istituto Patristico Augustinianum di Roma e l'altro da vari enti (Agostiniani di Lombardia, Istituto di Studi religiosi e Fondazione Ambrosiana Paolo VI) in collaborazione con l'Università Cattolica.

Il primo, di ampio respiro, si terrà a Roma dal 15 al 20 settembre: oltre a fare il punto sugli studi sviluppatisi dal 1954 (XV centenario della nascita) in poi, intende favorire la ricerca e la riflessione scientifica su Agostino e il suo influsso. Fanno parte del comitato organizzativo i professori del Patristico e i più rinomati studiosi di patrologia e di letteratura cristiana antica. Il tema generale è: « Agostino e la sua eredità, ieri e oggi »; il congresso si articola in quattro sezioni di indagine: segnaletica culturale e spirituale nell'itinerario di Agostino verso il Cristianesimo; questioni filosofiche e teologiche di reciproco interesse; aspetti filosofici e teologici del pensiero agostiniano; eredità di Agostino (spiritualità; Riforma; Chiese orientali; mondo moderno e cultura contemporanea).

Il congresso sarà preceduto dal XV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, che si tiene annualmente all'Augustinianum nel mese di maggio. Il tema di quest'anno (8-10 maggio), particolarmente stimolante, è intonato allo spirito delle celebrazioni agostiniane: « La conversione religiosa dal I al IV secolo ». Varie relazioni e comunicazioni di docenti (S. Biolo, S. Poque, M. Cavenet) e studiosi (M.L. Angrisani, M.-A. Vannier) saranno dedicate al tema agostiniano della conversione.

Diversamente dal congresso romano il Colloquio Internazionale « S. Agostino nelle terre di Ambrogio » presenta un campo d'indagine più delimitato ed è incentrato, nelle due sezioni

programmate: « Agostino a Rus Cassiciacum » (1-4 ottobre 1986); « Agostino a Milano: il battesimo » (22-24 aprile 1987), sulla conversione e sul battesimo.

La prima a Varese e nelle due località che si contendono la discendenza di *Cassiciacum* (Casciago e Cassago Brianza), si articola in due momenti: uno di studio sull'opera letteraria di Agostino tra *Cassiciacum* e Milano, con l'intervento di illustri docenti che tratteranno dei dialoghi, *Contra accademicos* (G. Reale), *De beata vita* (F.L. Pizzolato), *Soliloquia* (J. Oroz Reta), *De ordine* (J. Doignon), *De immortalitate animae* (G. Madec) e delle *Epistulae ad Nebridium* (G. Folliet); l'altro divulgativo-popolare su Agostino e la figura della conversione cristiana: i temi sono discussi e proposti da G. Lazzati (La spiritualità della conversione in S. Agostino), L. Alici (Agostino tra fede e ricerca: la conversione dell'intelligenza). Infine, a due voci, S. Colombo e L. Beretta faranno il punto della *vexata quaestio* di *Rus Cassiciacum*. La prolusione inaugurale: « Conversione di S. Agostino e immagine di Chiesa » sarà tenuta dal card. Biffi di Bologna.

La sezione milanese, che prevede una visita guidata ai luoghi agostiniani di Milano e Pavia, organizzata alla Cattolica, prevede gli interventi del card. Martini (S. Agostino nella Chiesa di Ambrogio. Riflessioni di un pastore), M. Sordi (Milano al tempo di Agostino), F.L. Pizzolato (Itinerario spirituale di Agostino a Milano), A. Solignac (Il circolo neoplatonico milanese), A. Paredi (Agostino e i personaggi milanesi), A. Caprioli (Battesimo di Agostino e immagine di Chiesa), M. Mirabella Roberti (Il battistero di S. Ambrogio), E. Cattaneo (La fortuna di Agostino a Milano), M.L. Gatti Perer (Il Te Deum).

Il comitato scientifico, che vaglierà gli eventuali contributi alle discussioni e alla pubblicazione, è composto, in ordine alfabetico, da A. Bausola, A. Caprioli, E. Cattaneo, G. Ceriotti, G. Colombo, G. Lazzati, F.L. Pizzolato, S. Vanni Rovighi.

Notevole è anche il Congresso Internazionale promosso dagli Agostiniani di Puglia con la collaborazione e il patrocinio dell'Università di Bari: « L'Umanesimo di S. Agostino » (28-30 ottobre 1986). La tematica di vasto respiro è affidata a docenti universitari qualificati: N. Petruzzellis (Il problema della storia in S. Agostino), S. Cotta (Il problema politico-giuridico nel pensiero di S. Agostino), J. Doignon (Le quattro virtù nei Dialoghi agostiniani della conversione), F. Della Corte (L'Enciclopedia nel pensiero agostiniano), T. Manferdini (Il problema filo-

sofico della corporeità in S. Agostino), F. Tateo (S. Agostino e l'Umanesimo italiano).

Non mancano stimoli e iniziative: tocca a noi tradurre e proporre valori antichi perché divengano fermento vivo nella cultura di oggi, intesa nel senso più ampio. Non bisogna tuttavia dimenticare che la conversione, intimamente collegata al battesimo, costituisce per Agostino una totale rottura con il passato e sancisce una vita di castità e continenza (5). La vita monastica agostiniana ha la sua sorgente nella conversione: molte famiglie religiose hanno trovato nella Regola di Agostino un punto di riferimento sobrio ed essenziale. Dal 9 al 23 novembre 1986 si terrà presso l'*Augustinianum* un corso di spiritualità sulla Regola: « La Regola di S. Agostino e la sua influenza nello sviluppo della vita religiosa nella Chiesa ».

La multiforme esperienza di Agostino, non facile ma attraente, può sicuramente aiutare l'uomo di oggi, spesso smarrito e sconvolto, a ritrovare se stesso e gli inesauribili tesori che porta in cuore e che non possiamo trascurare in vista di certezze solide e indistruttibili: *quanta homo habet intus,* si domanda spesso Agostino, scuotendo il capo, *et non fodit? (enarratio in ps.* 76, 9). Credo valga la pena, soprattutto oggi, di scavare in profondità per assaporare l'inebriante bellezza dell'incontro con Dio che appaga le più profonde aspirazioni umane e placa l'inquietudine del cuore.

GIANCARLO CERIOTTI

(5) Cfr. L. PADOVESE, *Alcuni cenni sull'origine della vita religiosa nei primi secoli del Cristianesimo,* in *La Consacrazione religiosa,* Roma 1985, pp. 215-225.

A VENTI ANNI DAL CONCILIO « CRISI DI SPIRITUALITA' » DEI PASTORI DELLA CHIESA?

1. - Il Sinodo straordinario dei Vescovi, tenutosi a Roma nel dicembre scorso, si proponeva tra le altre finalità — ha detto il Segretario generale — di « verificare » se e come i dettati del Concilio Vaticano II erano stati recepiti e vissuti, a vent'anni dalla sua celebrazione, anche per quanto riguarda la testimonianza della santità da parte dei Pastori della Chiesa, sia Vescovi che Presbiteri.

Ecco, i testi più significativi confrontati con la realtà:

« In primo luogo i Pastori del gregge di Cristo devono ... compiere con santità ... il proprio ministero ... Eletti alla pienezza del sacerdozio ... fattisi modello del gregge ... promuovano anche con l'esempio la Chiesa a una santità ogni giorno più grande » (*L.G.* V, 41 b); « persuasi di essere tenuti a dare essi stessi per primi esempio di santità » (C.D. II, 15). « i Presbiteri sono specialmente obbligati a tendere a questa perfezione ... mortificano in se stessi le opere della carne ... progredire nella santità ... ordinati alla perfezione della vita in forza delle stesse sacre azioni che svolgono quotidianamente ... in modo da tendere a quella santità » (*P.O.* III, 12 a, c, d); « Nella loro qualità di ministri ... soprattutto nel Sacrificio della Messa ... se ne raccomanda caldamente la celebrazione quotidiana ... nella loro qualità di reggitori della comunità, praticano l'ascetica propria del pastore d'anime, rinunciando ai propri interessi ... con l'obbedienza facciano dono della propria volontà ... con la verginità o il celibato ... si consacrano a Dio ... devono usare dei beni temporali solo per quei fini ... destinati ... sono invitati ad abbracciare la povertà volontaria » (*Ibid.* 13 b, c, e; 14 b; 15 b; 16 b; 17 b, d); « Un esempio meraviglioso ... lo possono trovare sempre nella Madonna ... l'Ausiliatrice dei Presbiteri ... essi devono quindi venerarla ed amarla ... Abbiano inoltre a cuore ... il dialogo quotidiano con Cristo, andandolo a visitare nel Tabernacolo ... Siano anche disposti a dedicare volentieri del tempo al ritiro spirituale, e abbiano in grande stima la direzione spirituale ... è necessario che ... conoscano a fondo i documenti del Magistero (*Ibid.* 18 b, c; 19 a); « Cristo ... per mezzo della Sua Chiesa ... loda il Signore incessantemente e intercede per la salvezza del mondo ... con l'Ufficio divino (litur-

gia delle ore o breviario - n.d.r.) ... Tutti coloro ... che compiono questa preghiera, adempiono ... l'obbligo proprio della Chiesa » (*S.C.* IV, 83 a, b; 85); « i Presbiteri — come pure i Vescovi — cerchino di evitare tutto ciò che possa in qualsiasi modo indurre i poveri ad allontanarsi ... vedano di eliminare nelle proprie cose ogni ombra di vanità. Sistemino la propria abitazione in modo tale che nessuno possa ritenerla inaccessibile, né debba, anche se di condizione molto umile, trovarsi a disagio in essa » (*P.O.*, 17 e; cfr. C. J. C. cann. 276, 387).

2. - Il Sinodo straordinario dunque ha fatto la « verifica ». Mons. Jan Schotte, nella sua relazione conclusiva, ha pubblicato questo « suggerimento »:

« Oggi. è oltremodo necessario che i Pastori della Chiesa eccellano nella testimonianza della santità ».

Si tratta di un « suggerimento » grave; che fa veramente riflettere.

E' ovvio che non si domanda ai Pastori della Chiesa che ostentino la santità: sarebbe ipocrisia, bollata più volte con parole di fuoco da Gesù Cristo (*Mat.* 6, 1-5; 16-17; 10, 26-27; *Luc.* 12, 1-3).

La santità si testimonia da sé; è come un fiore di viola nel bosco; pur nascosta tra le sterpaglie, la sua presenza è avvertita per il gradevole profumo che emana; e attira il passante.

Il « suggerimento » fa presumere di fatto una crisi generalizzata di santità dei Pastori oppure no?

Stando alla lettera del testo, pare si debba rispondere sì, tenuto conto che è conseguenziale di una « verifica »; e che non avrebbe senso se la crisi fosse circoscritta, episodica, solo di pochi Pastori. Secondo poi lo spirito del « suggerimento », tenuto conto dello stile che di solito si usa, la parola « suggerimento » pare abbia la forza di monito, di richiamo con autorità.

Certamente non equivale a uno di quei dettati conciliari, più di natura discorsiva, illuminativa.

3. - Ma i Pastori della Chiesa sono tutti in movimento: liturgie, conferenze, seminari, progetti, messa in opera in tutti i campi; insomma, si potrebbe dire che essi non hanno tempo neppure per mangiare e per dormire.

Nonostante tutta questa variegata attività, pare che di « cri-

si di spiritualità » si tratti; che quei dettati del Concilio siano stati disattesi.

Coperto di cenere dal capo ai piedi, confesso che, per quanto mi riguarda personalmente, è necessario che corregga la rotta, se non proprio invertirla.

E' grave errore, tanto subdolo quanto temibile, essere in movimento tutto il giorno per gli altri, per « liberarli » dalle loro esigenze, e non badare prioritariamente a « liberare » se stessi dagli appetiti disordinati; pensare che il servizio agli altri anche strettamente pastorale, ventiquattro ore su ventiquattro, supplisca l'omissione dell'uso di quei mezzi di santificazione; anzi, la dedizione agli altri da sola serva a fare santi i Pastori.

La « carità », che è in sostanza la santità, di cui l'Apostolo Paolo scriveva ai Corinti (*I Cor.* 13, 1-13), veramente esige altro.

Privi della carità, i Pastori della Chiesa corrono il rischio di sentirsi dire dal Signore Gesù, dopo aver tanto faticato per gli altri: « Anche quelli che non conoscono Dio si comportano così! » (*Mat.* 5, 47); oppure: « se il sale perde il suo sapore non serve più a nulla; non resta che buttarlo via, e la gente lo calpesta » (*Mat.* 5, 13).

L'alternativa c'è.

I predetti dettati del Concilio sono tuttora validi; come lo erano prima ancora del Concilio Vaticano II; essi costituivano il viatico della santità dei Pastori della Chiesa; la chiave per la diretta o indiretta « liberazione » integrale dei fratelli, ovviamente anche da tante loro problematiche di natura non prettamente religiosa.

Perché sono in linea con la condotta e con l'insegnamento di Gesù.

4. - Nessuno può ragionevolmente dubitare che il Maestro, quando viveva in carne ed ossa tra gli uomini, vivesse in una regione con tanti e gravi problemi di ogni ordine; fosse letteralmente cercato e assediato da folle, che imploravano da Lui illuminazione, liberazione anche miracolosa da tanti guai; infine, che Egli fosse sensibile e disponibile alle suppliche di tutti; all'istanza, per cui si era fatto uomo ed era venuto tra la sua gente, di evangelizzazione.

Ebbene, pur con tante problematiche di fronte, comprese quelle che Lo riguardavano come uomo e come Pastore, Gesù

Cristo, pur essendo tre volte santo e onnipotente, lasciò ai Pastori della Sua Chiesa esempi e insegnamenti (ai quali appunto s'ispirano i predetti dettati conciliari) che impegnano davvero seriamente.

« Le volpi hanno una tana e gli uccelli hanno un nido, ma il Figlio dell'uomo non ha un posto dove poter riposare » (*Luc.* 9, 58):

i Pastori della Chiesa « sono invitati ad abbracciare la povertà volontaria »; « i Presbiteri — compresi i Vescovi — cerchino di evitare ... Sistemino la propria abitazione » ecc.;

« nel deserto ... tentato dal diavolo. Per quaranta giorni e quaranta notti ... rimase là, e non mangiava né beveva ... Vattene via, Satana! » (*Mat.* 4, 1-11):

i Pastori della Chiesa « Siano disposti ... al ritiro spirituale »; « mortificano in se stessi le opere della carne »; « con la verginità o il celibato » etc.;

« Gesù si alzò molto presto, quando ancora era notte fonda ... Se ne andò in luogo isolato, e là si mise a pregare » (*Marc.* 1, 35); « Una tristezza mortale mi opprime ... si gettò con la faccia a terra e si mise a pregare ... Per la seconda volta andò a pregare ... Per la terza volta ... si allontanò a pregare » (*Mat.* 26, 38-44):

i Pastori della Chiesa « Nella loro qualità di ministri ... celebrazione quotidiana »; « dialogo quotidiano con Cristo, andandolo a visitare nel Tabernacolo »; « l'ufficio divino »;

« Padre mio, se è possibile, allontana da me questo calice di dolore. Però non si faccia come voglio io, ma come vuoi tu ... Per la seconda volta ... disse: Padre mio, se proprio devo ... sia fatta la tua volontà ... Per la terza volta » (*Mat.* 26, 39, 42, 44):

i Pastori della Chiesa « con l'obbedienza facciano dono della propria volontà » etc.;

« Allora Marta si fece avanti e disse ... Dille di aiutarmi! Ma il Signore rispose: Marta, Marta, tu ti affanni e ti preoccupi di troppe cose! ... Maria ha scelto la parte migliore » (*Luc.* 10, 38-42):

i Pastori della Chiesa « sono sollecitati ad attendere quotidianamente alla meditazione »; « conoscano a fondo i documenti del Magistero » etc.;

« A un certo punto mancò il vino. Allora la Madre di Gesù Gli dice: Non hanno più vino ... La Madre di Lui dice ai servi: Fate tutto quel che vi dirà ... Riempiteli d'acqua! ... Poi Gesù disse loro: Adesso prendetene un po' e portatelo al capotavola » (*Giov.* 2, 1-11):

i Pastori della Chiesa « Un esempio meraviglioso ... lo possono trovare sempre nella Madonna ... essi devono ... venerarla ed amarla » etc.;

5. - Di fronte alle istanze del prossimo, Gesù per prima cosa insegna a vagliare le istanze: « Maestro — Gli chiese un tale — dì a mio fratello di spartire con me l'eredità. Ma Gesù gli rispose: Amico, non sono qui per fare da giudice nei vostri affari o da mediatore nella spartizione dei vostri beni » (*Luc.* 12, 13-14).

Quando poi decideva e di fatto interveniva, pur ferma restando la obbligatorietà del comandamento di amare il prossimo come se stessi » (*Marc.* 12, 31); « va' e comportati allo stesso modo » (*Luc.* 10, 36), pur restando sempre vivi i capitoli, in base dei quali saremo giudicati (*Mat.* 25, 31-46), Gesù continuava a non perdere di vista quella priorità, che spetta a quei modi di vita, da Lui appunto vissuti e indicati, anche quando si tratta di istanze di evangelizzazione.

Infatti, « Molta folla si radunava per ascoltarlo e per essere guarita dalle malattie. Ma Gesù si ritirava in luoghi isolati per pregare » (*Luc.* 5, 15); « Gesù ordinò di far sedere la folla ... Tutti mangiarono ... Dopo averla rimandata a casa, salì da solo sul monte a pregare. Venne la notte e Gesù era ancora là, solo » (*Mat.* 14, 19-23).

6. - Infine, ma tanto per venire a capo di un certo discorso, perché l'argomento sulla testimonianza della santità dei Pastori della Chiesa è un grosso discorso; e, partendo dal comportamento e dall'insegnamento del Maestro, non si finirebbe più; infine, dicevo, leggiamo ancora, tanto perché non avvenga che, dopo aver tanto faticato, anche per i Pastori della Chiesa Gesù dica: « Ma io vi assicuro che questa è l'unica loro ricompensa » (*Mat.* 6, 2); « vi assicuro che questa è l'unica loro ricompensa » (*Ibid.* 5): « guarisci! E subito fu guarito dalla lebbra ... Non dire a nessuno quel che ti è capitato » (*Mat.* 8, 3-4); « i loro occhi cominciarono a vedere. Poi Gesù, parlando severamente, disse loro: Ascoltatemi bene: fate in modo che nessuno lo sap-

pia! » (*Mat.* 9, 30-31); « Gesù allora, sapendo che volevano prenderlo per farlo diventare re, se ne andò di nuovo verso la montagna, tutto solo » (*Giov.* 6, 15).

Modi di fare siffatti di Gesù sono innumerevoli.

E' limpido che Egli è contro il protagonismo, la pubblicità tanto per essere al centro dell'attenzione altrui; pur essendo il protagonista per eccellenza a « riscatto per la liberazione degli uomini » (*Mat.* 20, 28), Egli si riferiva ordinariamente al Padre; si metteva da parte: « Ti ringrazio, Padre, Signore del cielo e della terra. Ti ringrazio perché tu ... le hai fatte conoscere » (*Luc.* 10, 21) etc.

Ecco, perché disse ai discepoli: « Quando avete fatto tutto quel che vi è stato comandato, dite: Siamo soltanto servitori. Abbiamo fatto quel che dovevamo fare » (*Luc.* 17, 10).

E' la stessa santità che evidenzia i Pastori; sono le opere fatte da santi, le opere, che parlano di loro, come il profumo evidenzia quel fiore di viola nel bosco, tra le sterpaglie; è la gente che parla « in tutta la regione » (*Mat.* 9, 30-31); che pubblicizza le loro opere; e ringrazierà « il Padre vostro che è in cielo » (*Id.* 5, 16); sarà il popolo a fare da scudo al Pastore, non la Polizia, se si cercherà di arrestarlo: coloro, infatti, che « cercavano un modo per arrestarlo ... avevano paura della folla. Perciò, non Gli fecero nulla e se ne andarono via » (*Marc.* 12, 12).

7. - « la gente ... seguì Gesù. Egli li accolse volentieri; parlava loro del regno di Dio; e guariva quelli che avevano bisogno di cure » (*Luc.* 9, 11); « Gli portarono un uomo paralizzato ... Quando Gesù vide la fede di quelle persone, disse al paralitico: Coraggio, figlio mio, i tuoi peccati sono perdonati » (*Mat.* 9, 2); « molta gente ... Visto che Gesù e i suoi discepoli non c'erano più ... andò a Cafarnao per cercarlo ... Voi mi cercate ... solo perché avete mangiato il pane e vi siete levati la fame. Non datevi da fare per il cibo che si consuma e si guasta ... E' il Padre mio che vi dà il vero pane venuto dal cielo. Il pane ... che ... dà la vita al mondo. La gente disse: Signore, dacci sempre questo pane! » (*Giov.* 6, 22-34).

Interventi di Gesù anche siffatti sono senza numero.

Senza forzature, si ricava che il Signore Gesù, quando interveniva per « liberare » l'uomo nella sfera dei diritti umani e dai bisogni, mentre badava a questi settori, puntava sempre

sullo spirito dell'uomo, sulla sua «liberazione» interiore. L'uno e l'altro suo interesse s'intrecciavano, si coniugavano. Davvero non perdeva occasione; coglieva ogni spunto per essere se stesso, per parlare del « regno », della necessità di « liberarsi » prima, dentro, nello spirito, condizione per liberarsi o essere liberati poi, fuori, per intervento diretto di Dio oppure per mezzo degli altri uomini.

I suoi interventi, i suoi messaggi non erano come quelli dei politici (oggi diremmo anche dei sindacalisti), dei filantropi, degli agitatori; dalla cui bocca il richiamo a Dio, a Gesù Cristo, ai suoi esempi ed insegnamenti mai esce.

Egli si differenzia da tutti costoro. La gente sapeva questo o lo sentiva, dentro.

8. - E' esemplare per i Pastori della Chiesa anche come il Signore Gesù induceva a riflettere addirittura sui fatti di cronaca.

Sentiamolo:

« In quel momento si presentarono a Gesù alcuni uomini per riferirgli il fatto di quei Galilei, che Pilato aveva fatto uccidere, mentre stavano offrendo i loro sacrifici. Gesù disse loro: Pensate voi che quei Galilei siano stati massacrati in questa maniera, perché erano più peccatori di tutti gli altri Galilei? Vi assicuro che non è vero: anzi, se non cambierete vita, finirete tutti allo stesso modo. E quei diciotto che morirono schiacciati sotto la torre di Siloe, pensate voi che fossero più colpevoli di tutti gli altri abitanti di Gerusalemme? Vi assicuro che non è vero: anzi, se non cambierete vita, finirete tutti nello stesso modo » (*Luc.* 13, 1-5).

9. - Come posso e devo concludere?

Oggi è necessario correggere la rotta, se proprio non invertirla!

ANTONIO GREGNANIN

LA CONTROVERSIA CRISTIANO-ISLAMICA LATINA NEI SECOLI XI-XIV (parte terza)

3. *Islam eresia cristiana?*

Si ritiene — forse anche determinati dal giudizio degli scrittori cristiani del Rinascimento, primi ermeneuti dei testi della controversia latina dei secc. XI-XIV — che questa si sia concordemente rivolta all'Islam come ad eresia cristiana (93), sì che abitualmente si divide la storia dell'interpretazione cristiana dell'Islam in tre momenti: il primo, secc. XI-XV, che considera l'Islam come eresia cristiana; il secondo, secc. XVI-XIX, che considera l'Islam nella sua vera identità di religione autonoma; il terzo, sec. XX, che colloca l'Islam nella economia divina della salvezza.

La ragione che ha portato a pensare che i controversisti latini siano i sostenitori della natura eretica dell'Islam è la ricorrenza frequente nei loro testi, da una parte, di episodi di convivenza di Maometto con personaggi di matrice eretica (94), dall'altra, dell'affermazione di collegamento teorico-dottrinale della dottrina islamica con eresie storiche (95).

Una lettura più circostanziata dei testi della controversia latina induce ad attenuare e forse anche a rinunciare ad un giudizio categorico come quello espresso.

---

(93) A. MALVEZZI, *L'islamismo e la cultura europea*, Firenze, 1956, pp. 75 sgg.; CH. M. GUZZETTI, *Cristo e Allah*, Torino 1983, p. 46 sgg. La medesima opinione esprimo nel mio volume: *Il problema della cristologia coranica*, Milano, 1982; « Civiltà Cattolica », 3217 (1984) p. 5. Si sono tenuti presenti per questo tema soprattutto questi trattati citati alla nota 35.

(94) Per quanto riguarda i personaggi "eretici" si veda: PIETRO DI CLUNY, *Summa totius haeresis saracenorum*, in J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton University Press, 1964; GUILBERTO DI NOVIGENTO, *Gesta dei per Francos*, cit., cap. IV; RICOLDO, *Contra legem saracenorum*, cit., cap. XIII; GUGLIELMO DI TRIPOLI, *Tractatus de statu saracenorum* ..., cit., cap. I; FIDENZIO, *De recuperatione Terrae sanctae*, cit., cap. XIV.

(95) Per quanto riguarda i rapporti dottrinali con eresie storiche: ALANO DI LILLA, op. cit., cap. I; PIETRO DI CLUNY, *Summa totius...*, cit., p. 207; GUILBERTO DI NOVIGENTO, op. cit., cap. IV; PIETRO ALFONSO, *P.L.* 157, col. 602; RICOLDO DI MONTECROCE, op. cit., cap. I.

Il pensiero della controversia latina

La chiave di chiarificazione del problema sta nel puntualizzare esattamente qual è la prospettiva di osservazione del fenomeno islamico da parte dei controversisti, tenendo presente il contesto storico oggettivo e soggettivo che ha portato a sviluppare un attacco all'Islam così voluminoso ed impetuoso. La pista della considerazione del termine « eretico », applicato a Maometto e di « eresia » apposto alla sua dottrina, di per sé, non giustifica l'ipotesi che vede nei controversisti latini i sostenitori della teoria eretica dell'Islam. Anzitutto perché il termine « eresia » non è inteso nel suo valore teologico in senso stretto: l'unico scrittore che si pone in modo critico il problema teologico del termine è Pietro di Cluny (96); negli altri casi esso è usato senza alcuna chiarificazione. Va anche osservato che presso Pietro, accanto al termine « eresia », compaiono indiscriminatamente a significare la stessa realtà « fandonia », « favola », « empietà », « sozzure » ed anche « errore » (97). L'altra ragione che dissuade dal percorrere la pista del termine « eresia » è che l'obiettivo principale dei controversisti non è tanto quello di definire la natura teologica dell'Islam quanto, piuttosto, di ricostruire storicamente e teologicamente la genealogia della dottrina islamica, almeno per quanto riguarda gli elementi cristiani del Corano. Ci si muove cioè più nell'ambito del *de causis* e del *de rationibus* che non delle definizioni; a questo scopo viene utilizzata la categoria della « analogia », che appartiene più all'ordine della descrizione che non a quello della definizione; si cercano cioè le analogie teologiche, naturalmente in campo eretico, per catalogare gli « errori » della dottrina coranica (98). Che l'intendimento dei controversisti sia nella linea della ricostruzione genealogica della dottrina islamica tramite la ricerca delle analogie dottrinali, che non significa definizione della natura teologica dell'Islam, è confermato da un duplice ordine di ragioni: da una parte, la modalità del linguaggio puramente descrittivo, dall'altra, le reali tensioni religiose, etiche e socio-politiche dei controversisti.

Per quanto riguarda il linguaggio, si deve notare che esso è vago e approssimativo. Le formule usate comunemente sono:

---

(96) PIETRO DI CLUNY, *Contra sectam...*, cit., I, 13.

(97) ID., II, 15; II, 28.

(98) PIETRO DI CLUNY, *Summa totius...*, cit., pp. 206-7; RICOLDO, *P.L.* 1044-46; GUILBERTO DI NOVIGENTO, op. cit., cap. III; ALANO DI LILLA, op. cit., cap. I.

(Maometto) *Alchoran suum condidit et tam ex fabulis iudaicis quam ex hereticorum neniis* (99); *cum Sabellio Trinitatem abnegat, cum suo Nestorio Christi deitatem abicit, cum Manicheo mortem Domini diffitetur* (100); *conveniens in his cum Ario et Eunomio supponit Christum excelsam creaturam esse (...), cum qua opinione et ea quae est Avicennae convenit (...), in quibus cum Carpocrate haeretico convenit (...), in quibus cum donatistis haereticis convenit* (101). Dunque, *ex, cum, conveniens,* sono locuzioni che rimandano ad espressioni storiche di eresia, ma non attestano direttamente la natura eretica della dottrina coranica: esprimono derivazione (*ex*) ed approssimazione (*cum, conveniens*) nei confronti delle dottrine eretiche. Anche l'ostentata presenza di personaggi eretici accanto a Maometto mentre questi elabora la sua dottrina, sebbene si tratti di fatti storicamente poco attendibili, si inserisce molto bene nella logica della genealogia delle dottrine coraniche: si vuole, cioè, giustificare biograficamente l'origine di elementi cristiani presenti nel Corano, diversamente difficilmente spiegabili. La secondarietà dell'intento teologico emerge ancor più rilevando gli obiettivi principali della controversia: le più forti tensioni si manifestano riguardo a questioni etiche e storico-politiche più che riguardo a questioni di carattere teologico.

Ciò che turba anzitutto, scuotendo emotivamente i controversisti, è l'impressionante espansione geografica dell'Islam con i relativi conseguenti problemi di carattere religioso, etico e politico. L'universalismo cristiano sembra essere incrinato, la fede cristiana minacciata in modo massiccio, la persecuzione saracena insostenibile perché « ebbe inizio al tempo di Eraclio, durò più di 660 anni, cosicché risulta che questa sola durò molto di più di tutte le altre persecuzioni belliche condotte da imperatori o da barbari (...). La persecuzione dei saraceni, inoltre, dal momento che ebbe inizio non subì interruzioni (...). In tutto il mondo perseguitarono i cristiani (...). Questa tristissima gente, nel perseguitare i cristiani, univano insieme tre scopi: combattevano la fede, tentando in tutti i modi di dimostrare che essa era da disprezzare; uccidevano i corpi e a mala pena si saziavano del sangue sparso; occupavano senza esitazione le nostre terre. Come si vede, mentre gli altri si limitavano a perseguire solo taluni di questi intenti, costoro invece miravano a tutti (...). Mentre i giudei, gli idolatri, i filosofi e molti eretici

(99) PIETRO, *Summa totius...*, cit., p. 206.

(100) ID., p. 207.

(101) RICOLDO, op. cit., cap. I.

spesso si sono convertiti, abbandonando il loro errore, alla fede cattolica (...), gli infelici saraceni hanno accumulato tanta acredine contro i cristiani che non si ricorda da quanto tempo ci fu il battesimo di uno di loro» (102). Tanto che «l'ignobilità di questa infame istituzione offuscò la fama del cristianesimo e cancellò il nome cristiano in quasi tutte le parti del mondo, dell'Africa, dell'Egitto, dell'Etiopia, della Libia, giungendo fino alle remotissime spiagge della Spagna» (103). Così si esprimono anche gli altri controversisti (104).

Espansione geografica significa anche sottrazione di cristiani alla cristianità, attratti dalla facilità e permissività della legge coranica: « Da tutto ciò risulta come questa fraudolenta legge sia stata studiata per contrapporsi ai cristiani, la cui legge propone dogmi più difficili da credere, al di sopra della comprensione razionale, e propone una morale più austera, preannunciando l'eterna dannazione per coloro che non l'osservano. Per questa ragione è molto più facile distogliere da questa legge persone banali e riprovevoli che aderiscono a quella coranica, che non il contrario. E così capita veramente che molti cristiani passarono e passano tuttora alla legge dei saraceni» (105). La medesima constatazione, che taluni islamologi non ritengono sufficiente a giustificare l'esodo dei cristiani verso l'Islam (106), appartiene anche ad altri controversisti. Di qui l'amarezza della Chiesa che umiliata piange per il vergognoso offuscamento del nome e della gloria cristiana, amarezza palesata in termini patetici da Umberto (107) e manifestata accoratamente dagli altri scrittori (108).

Motivo di grande apprensione, che giustifica l'intervento

---

(102) UMBERTO DE ROMANIS, op. cit., cap. VI. Anche in: PIETRO DI CLUNY, *Summa totius...*, cit., p. 205; GUGLIELMO DI TRIPOLI, op cit., cap. IV.

(103) GUILBERTO DI N., op. cit., cap. IV.

(104) Ricoldo, oltre alla sottolineatura della espansione geografica, analizza anche le modalità della persecuzione saracena: « Maometto perseguitò la Chiesa di Dio più di tutti quelli che la perseguitarono e la perseguiteranno. Infatti non l'ha perturbata in un solo modo, bensì in tre maniere: ora con un crudele dominio, ora con l'inganno delle leggi, ora traviando i più ingenui: con l'ipocrisia ha sottomesso la gran parte della terra al suo inganno» (Prol.).

(105) UMBERTO, op. cit., cap. VI.

(106) A. Malvezzi analizza insieme alla causa religiosa anche le cause sociopolitiche che determinarono le molte conversioni dei cristiani all'Islam, ad esempio la restituzione dei diritti civili e umani agli schiavi da parte dei musulmani (op. cit., pp. 82-83).

(107) UMBERTO, op. cit., cap. VII.

(108) GUGLIELMO, op. cit., cap. II, RICOLDO, op. cit., cap. XIII.

dei controversisti, oltre all'ignominia subita, è la provocazione della immoralità di Maometto e della legge coranica. L'etica medievale e, soprattutto, l'etica monastica sono visibilmente scosse dalla provocazione della poligamia coranica e del disordine sessuale. La forza di provocazione e di sovversione della permissività morale è avvertita più violentemente della minaccia alla ortodossia. Non c'è controversia che non dedichi pagine piene di sorpresa e di condanna nei confronti dell'« uomo diabolico » e delle « norme permissive » di quella legge turpe. « Nessuno degli antichi Padri, confutando le dottrine degli eresiarchi dei loro tempi, ha mai adoperato una violenza e spesso una volgarità di linguaggio comparabile a quella che usarono i frati europei quando trattavano della poligamia musulmana » (109). L'incompatibilità tra la mentalità medievale e quella islamica è la molla che fa scattare l'impetuosa polemica.

Ma soprattutto le crociate, in questo momento storico, coinvolgono la coscienza morale e l'animo di buona parte della cristianità, tanto che alcuni scrittori si fanno promotori di « un piano per riscattare la Terra Santa dalle mani degli infedeli e per poterla conservare ai fedeli di Cristo una volta conquistata » (110). Altri, come Umberto di Romans, studiano a livello teologico ed etico le motivazioni che devono giustificare ed animare per la lotta antisaracena; Umberto con una logica rigorosa analizza le sette ragioni che giustificano la lotta, gli otto argomenti che l'avallano, le risposte dei sette gruppi di persone che sono contrarie, le sette ragioni che giustificano i pigri nell'azione antisaracena ed anche i tre motivi che inducono a non desistere da questa impresa (111). Il tono della controversia è animatissimo e tutto lascia supporre che la guerra antisaracena è la questione attuale della Chiesa più urgente e più importante, perché « l'impresa della Chiesa contro i saraceni è la più grande opera in campo di fede, dal momento che i saraceni intendono togliere dal mondo il culto della fede cristiana » (112). E siccome, conclude lo stesso autore, « questa impresa è la più grande tra le imprese divine della cristianità, richiede un'attenzione particolarissima » (113). Anche il centro monastico di Cluny, pur ispirandosi nella controversia a principi di amicizia e di benevolenza nei confronti dei saraceni,

(109) A. MALVEZZI, op. cit., p. 101.

(110) FIDENZIO, op. cit., cap. XV.

(111) UMBERTO, op. cit., capp. IX, X, XVIII.

(112) ID., cap. XXII.

(113) ID., cap. XXV.

non nasconde in definitiva un'inclinazione per la battaglia militare accanto a quella ideologica (114).

Dunque, i problemi e le questioni, che prendono più fortemente la mente e l'animo dei controversisti in questo particolare momento storico, sono l'espansione geografico-religioso-politica dell'Islam, la sua smisurata immoralità e, di conseguenza, il dovere di arrestarne la trionfale espansione e supremazia politico-religiosa mediante le Crociate. L'attenzione al problema della natura teologica dell'Islam, in questo contesto, non può che essere relativa; ed il termine « eresia », da intendersi in senso lato e non in senso strettamente teologico, indica genericamente dottrina diversa ed avversa a quella cristiana, non ancora bene identificata e definita. Il linguaggio stesso dei controversisti tradisce l'incertezza: « elaborò il suo Corano e strutturò la sua nefanda scrittura articolata in quel suo stile barbaro, fondendo insieme le fandonie dei giudei con le formule degli eretici » (115); « mise insieme alcune cose prese dalla legge ebraica ed anche da quella cristiana » (116); « escogitò di riconquistare il mondo con una legge illusoria a metà strada tra il Nuovo e l'Antico testamento » (117); « escogitò di fondare una terza legge quasi ricavata dalle altre due, vale a dire da quella evangelica e da quella mosaica » (118); e, con una immagine pittoresca: « Questa è la ragione per cui si dice che il suddetto libro assomigli molto alla cornacchia, la quale si rivestì delle penne variopinte di tanti diversi volatili, e in questo modo adornata si presentò al consesso degli uccelli e fu ritenuta un uccello disceso dal cielo; ma quando si riconobbe che era la cornacchia rivestita delle penne di altri, fu completamente spogliata e fatta oggetto di derisione. Così il suddetto libro non è che una cornacchia nera, che ha in sé di Maometto null'altro se non la sua anima nera e la sua deformità morale; si presenta tuttavia adorno di belle e fulgenti affermazioni con l'autorità di scrittura divina: per questo viene considerato divino e viene lodato con ammirazione » (119).

L'unico controversista che, come abbiamo già osservato, si

(114) P. BOISSONNADE, *Cluny, la Papauté et la première grande Croisade internationale contre les Sarrasins*, in: « *Revue des questions historiques* », LX (1932), 257-301.

(115) PIETRO DI CLUNY, *Summa totius...*, cit., p. 206.

(116) PIETRO DI CLUNY, *Contra sectam...*, cit., I, 14.

(117) RICOLDO, op. cit., cap. XIII.

(118) FIDENZIO, op. cit., cap. III.

(119) GUGLIELMO, op. cit., cap. VIII.

pone in modo critico il problema se l'Islam sia da intendere come eresia o errore, è Pietro di Cluny, in una chiara pagina della sua confutazione:

> Se dunque nessuna eresia, grande o piccola che fosse, passò inosservata, come potrà passare sotto silenzio presso i cristiani questo errore che è il più grande di tutti? Ma forse qualcuno dirà: La Chiesa rispose un tempo a quelle eresie che, come dice Giovanni, sono uscite da noi ma non erano dei nostri; questo errore invece non è uscito da noi e nemmeno sussisteva tra noi. I Padri citati si presero cura dei cristiani appartenenti alla Chiesa, cioè al corpo di Cristo, che caddero in qualche errore o uscirono dalla fede, e disprezzarono invece col silenzio quelli che erano estranei e vagavano fuori dalla Chiesa nell'errore. A questa seconda categoria appartiene anche questo errore, il quale, come si è detto, né proviene dalla Chiesa cioè dal corpo di Cristo, né dimostra abbastanza di essere uscito dalla Chiesa come le altre eresie di fatto non solo di nome. Difatti non si può chiamare eresia se non ciò che esce dalla Chiesa e va contro la Chiesa. A questo punto io proclamo, sulla scorta di Giovanni, che si chiamano eretici, nome già usato nell'antichità, quei cristiani che agiscono ostinatamente contro una qualsiasi parte della fede ortodossa, e si chiama eresia ciò che essi concepiscono e proclamano in modo errato. Ma, se l'errore di Maometto si debba chiamare eresia ed i suoi seguaci eretici oppure pagani, non riesco a capire fino in fondo. Osservo infatti che, da un lato, come è costume degli eretici, essi accettano alcune cose della dottrina cristiana ed alcune ne respingono, e dall'altro si comportano e insegnano secondo gli usi pagani che nessuna eresia, a quanto scrive, ha mai praticato. Infatti, insieme ad alcuni eretici, come scrive Maometto nel suo Corano pieno di errori, i suoi seguaci affermano che Cristo è nato dalla Vergine; lo giudicano più grande di ogni uomo, anche dello stesso Maometto; dicono che è vissuto senza peccato; che ha predicato cose veritiere e che ha fatto opere meravigliose; affermano che egli era lo Spirito di Dio, il Verbo di Dio; ma non intendono queste affermazioni come noi le intendiamo e le spieghiamo. Della passione e morte di Cristo non solo dicono, vaneggiando come i manichei, che sono parti fatti di fantasia, ma addirittura che non ci sono state. Queste cose ed altre simili condividono con gli eretici, mentre come i pagani rifiutano il battesimo, rigettano il sacrificio cristiano, deridono la penitenza e tutti gli altri sacramenti della Chiesa. (120)

Osserviamo i punti principali dell'esposizione di Pietro di Cluny. Anzitutto vi è la definizione di «eresia», e la conseguente differenza dall'errore: «l'eresia esce dalla Chiesa e va contro la

(120) PIETRO DI CLUNY, *Contra sectam...*, cit., I, 13.

Chiesa ». Quindi, secondo questa accezione del termine, inteso in senso strettamente teologico, l'Islam non è eresia. La perplessità di Pietro riguarda la presenza di elementi della dottrina cristiana nel Corano, che risolve con il criterio: « non intendono queste affermazioni come noi le intendiamo e le spieghiamo »; quindi nessuna partecipazione reale alla dottrina cristiana ma solo apparente, per cui anche da questo punto di vista non si può parlare di eresia. Eventualmente, nonostante la chiarezza concettuale del problema, risolto nella negazione del carattere eretico dell'Islam, Pietro insiste talvolta nel denominare l'Islam eresia in forza dell'accezione agostiniana del termine: « l'eretico, secondo me, è colui che per qualche utilità temporale, e specialmente per la gloria e per il dominio, induce a seguire opinioni false e nuove » (121). In questo senso Maometto può dirsi eretico; ma allora l'accento si sposta dai caratteri teologici dell'eresia a quelli etici dell'uomo eretico, lasciando in secondo ordine l'ortodossia della dottrina.

Pare dunque che i controversisti intendono l'Islam non tanto come eresia, intesa in senso strettamente teologico, quanto piuttosto come una confluenza di dottrine eterogenee, « l'errore degli errori, l'escremento di tutte le eresie, nel quale sono confluite tutte le altre diaboliche sette nate dal tempo del Salvatore ad oggi ». L'incertezza di giudizio nei confronti della dottrina coranica è tale da mettere in confusione Pietro quando questi si pone il problema della natura teologica dell'Islam (122), tanto da far credere a Guglielmo di Tripoli che « essi sono vicini alla fede cristiana e non lontani dalla via della salvezza » (123), da far pensare a Raimondo Lullo che « in molte cose concordano con noi » (124), da permettere a Fidenzio di dire che « tra i saraceni regna la mancanza di fede » (125) e a Ricoldo di Montecroce che « il Corano è una legge illusoria, a metà strada tra il Nuovo e l'Antico testamento » (126).

Non va tralasciato un altro elemento per la chiarificazione del problema in questione, cioè la valutazione della « cristologia » coranica da parte dei controversisti. Alla base dell'affer-

(121) G. RIZZARDI, *Presenza agostiniana nella controversia cristiano-islamica di Pietro di Cluny*, in « TEOLOGIA », 3 (1983), 265-273.

(122) PIETRO DI CLUNY, *Contra sectam...*, cit., I, 13.

(123) GUGLIELMO, op. cit., cap. 47.

(124) RAIMONDO LULLO, *De fine*, cit., p. 15.

(125) FIDENZIO, op. cit., cap. XV.

(126) RICOLDO, op. cit., cap. XIII.

mazione dell'Islam come eresia cristiana dovrebbe esserci la convinzione che i termini cristologici del Corano sono una presa di posizione teologica nei confronti dei termini cristologici evangelici; in realtà l'opinione comune dei controversisti, al contrario, è per una concordanza puramente nominale tra i termini evangelici e quelli coranici e per una mancanza di comprensione in profondità dei termini evangelici. Maometto, parlando di Cristo, « professò che è messaggero di Dio, verbo di Dio, spirito di Dio, ma tuttavia non interpretò i termini messaggero, verbo, spirito, come noi » (127). I saraceni « affermano che egli era lo spirito di Dio, il verbo di Dio, ma non intendono queste affermazioni come noi » (128). Così, anche, Maometto « affermò una cosa giusta quando disse che Gesù Cristo è figlio di Maria e il verbo di Dio, ma non comprese tali affermazioni fino in fondo » (129); e non potendo comprendere « neanche poteva trattare circa le cose che nel Vangelo si dicevano riguardo a Cristo » (130), cadendo così in contraddizione: egli afferma « in termini chiari che Cristo è il verbo di Dio, ma non si conservò nella verità, si contraddisse dicendo che Cristo non è Dio (131).

In definitiva, ciò che i controversisti rinnegano è il carattere originario ed autonomo della religione islamica, e sostengono la complicità anche della dottrina cristiana, quella eretica, nella costituzione del Corano. Non si comprenderebbe diversamente l'atteggiamento quasi impassibile della Chiesa ufficiale che « non solo non ha dato risposta, ma neppure ha cercato di valutare, neanche superficialmente, la natura di una così grande peste e di indagare da dove sia provenuta » (132).

Elementi di chiarificazione del problema

La controversia latina non pone al centro della sua confutazione il problema della natura teologica dell'Islam; i problemi cogenti più immediati sono altri: ad esempio, la sua

(127) PIETRO DI CLUNY, *Summa totius...*, cit., p. 207.

(128) PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam...*, cit., Prol.

(129) RICOLDO DI PONTECROCE, *Contra legem saracenorum...*, cit., cap. XV.

(130) *Ib.*

(131) *Ib.*

(132) Fa eccezione a questo riguardo Guglielmo di Tripoli, missionario più che teologo, che afferma una sostanziale equivalenza tra "cristologia" coranica ed evangelica. Cfr. il mio giudizio in « TEOLOGIA » 3 (1984), pp. 231-238.

enorme espansione geografica, il suo permissivismo morale, le Crociate in atto, le conversioni dei cristiani all'Islam. Oltre a questo, essa si è pronunciata anche sul problema della natura dell'Islam in due modi: anzitutto definendolo l'errore degli errori, quindi una delle ultime mosse dell'anticristo; poi, nello stabilire il modo di rapportarsi ad esso da parte del cristianesimo, proponendo il medesimo atteggiamento tenuto nei confronti del giudaismo e delle eresie storiche; sono questi infatti i punti di riferimento dottrinale cui la controversia si rivolge per la chiarificazione degli elementi dogmatici dell'Islam.

Per quanto si è detto nella prima parte, ritengo che nessun controversista abbia applicato il termine « eresia », inteso in senso strettamente teologico, all'Islam; eventualmente, con conseguente alterazione di giudizio, il termine viene usato secondo altre accezioni. La supposizione dell'affermazione del carattere eretico dell'Islam cozza contro una serie di interrogativi: perché non troviamo dichiarazioni affermative del carattere eretico dell'Islam? Come si può parlare di eresia cristiana se i controversisti chiaramente denunciano l'ignoranza della cristologia evangelica nel Corano? E poi, la maggior parte degli scrittori non sono teologi ma storici ed alcuni missionari, attenti più al problema della conversione che non è quello della chiarificazione teologica.

Si deve allora giustificare il costante riferimento della controversia al capitolo delle eresie cristiane, soprattutto a quelle cristologiche. A mio avviso, il ricorso alle eresie ha un valore puramente ermeneutico, dal momento che la metodologia dei controversisti è quella di ricostruire la genesi storica e « ideologica » della dottrina coranica, ricorrendo ad affermazioni teologiche ritenute analoghe. Ma questo è un modo di descrivere non di definire; è l'esigenza di collocare dentro un quadro dogmatico noto un fenomeno religioso ignoto. Alla base di questo procedimento, senza dubbio, sta una incapacità di comprensione della originalità storica, culturale, religiosa e teologica dell'Islam.

La preparazione teologica dei controversisti non sceglie tanto di mostrare la natura eretica dell'Islam, quanto piuttosto di minare dalle fondamenta il carattere profetico della missione di Maometto. Un giudizio teologico dell'Islam è pronunciato dalla controversia da questo punto di vista; prima ancora di volgersi all'ortodossia della dottrina, i controversisti si rivolgono alla persona di Maometto e al carattere della sua mis-

sione. Questo è un modo più radicale e più efficace per distogliere la credibilità nei confronti dell'Islam. Ora, se questa è la prospettiva teologica fondamentale e dominante della controversia (133), ancora una volta si deve ritenere secondaria la pista ereticale, in quanto la preoccupazione più forte è di escludere totalmente l'Islam dall'economia cristiana, negandone una qualsiasi partecipazione sia pure eretica.

Il problema dell'Islam teologicamente è posto in questi termini: qual è il suo rapporto con l'economia cristiana? Non tanto: qual è il suo posto dentro l'economia cristiana? Il problema è posto bene. La linea di soluzione appare chiara: estraneità all'economia della salvezza cristiana. La via per la soluzione è la negazione della missione profetica di Maometto. La via della erroneità della dottrina coranica (errore o eresia in senso lato) è contenuta dentro la via della profeticità di Maometto, in quanto al vero profeta di Dio si chiede la veridicità del messaggio.

GIUSEPPE RIZZARDI

(133) Si veda soprattutto PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam...*, cit., l. II; PIETRO ALFONSO, *Dialogus*, cit.: il tema è ripreso più volte; GIOVANNI DI WALES, *De origine, progressu...*, cit., soprattutto i primi 8 capp.

NOVUS ORDO MISSAE E FEDE CATTOLICA (parte terza)

Capitolo III

SACRIFICIUM MISSAE - MEMORIALE MORTIS DOMINI

«L'eucaristia è soprattutto un sacrificio» (*Dominicae Cenae*: App. 28). Per comprendere questa verità che fa eco oggi, sulla bocca del Papa, all'affermazione solenne del Concilio di Trento e di tutta la Tradizione della Chiesa, ci dobbiamo riportare « in illo tempore », all'avvenimento istitutivo: all'Ultima Cena e, in particolare, alle parole che hanno istituito il «mysterium fidei».

Qualcuno (Bouyer) ha criticato la teologia eucaristica classica giudicandola impoverita, circoscritta com'è a pochi passi scritturistici e, soprattutto, alle parole dell'istituzione. Ora, se è vero che un allargamento del quadro, soprattutto nella direzione delle tradizioni liturgiche, non può che giovare all'approfondimento, ciò non toglie che le parole e il gesto dell'istituzione « concentrano » in sé tutto il mistero dell'eucaristia, in modo tale che sacramento e sacrificio trovano lì la loro sorgente, il loro essere e il loro significato.

Il sacrificio della messa si attua tutto nell'azione sacra della consacrazione. Così come il sacramento si fa con la consacrazione. Facendo il sacramento si offre il sacrificio. « Rendendo veramente presenti il Corpo e il Sangue di Cristo sotto le specie del pane e del vino, (...) (la celebrazione eucaristica) rende — nello stesso tempo — attuale e accessibile, alla nostra generazione, il Sacrificio della Croce » (Giovanni Paolo II: App. 29).

Andiamo dunque all'Ultima Cena. Già il contesto di quell'avvenimento parla un chiarissimo linguaggio sacrificale. Il Signore compie quel gesto e pronuncia quelle parole nel rito della Pasqua ebraica. Rito complesso, ma, innanzitutto, manducazione dell'agnello precedentemente sacrificato nel Tempio. Il banchetto dipende da quel sacrificio, da cui trae tutto il suo significato. Si tratta di un « convito sacrificale ».

Quando Gesù, in due momenti distinti (gli esegeti discutono attorno alla loro esatta collocazione nella sequenza rituale),

compie il gesto di prendere del pane e del vino accompagnando questo gesto con parole che ne determinano il significato, compie un « gesto simbolico », o meglio, un « gesto profetico ». Segno profetico del tipo di quelli che si ritrovano spesso nella S. Scrittura (si pensi a Osea) col particolare, peculiare, valore di segni che non si limitano a favorire l'apprendimento di un insegnamento, ma denunciano e attuano un intervento di Dio. Gesù annuncia, profetizza, il sacrificio dell'indomani e, nello stesso tempo, lo rende misteriosamente già attuale. Il significato sacrificale del suo gesto è palese. Risulta dall'insieme e anche da ogni singola parte. Il pane è il suo corpo (forse « carne », *basar*) « dato », offerto, « per voi ». Nell'offerta del calice si ha « per molti », evidente richiamo ad una importantissima profezia dell'AT, quella del Messia - « servo sofferente », che si sacrifica per i peccatori, di Is 53. « Dopo il suo intimo tormento vedrà la luce e si sazierà della sua conoscenza; il giusto mio servo giustificherà molti, egli si addosserà la loro iniquità. Perciò io gli darò in premio le moltitudini, dei potenti egli farà bottino, perché ha consegnato se stesso alla morte ed è stato annoverato fra gli empi, mentre egli portava il peccato di molti e intercedeva per i peccatori » (53, 11-12). Nel richiamare le parole della profezia, Cristo chiaramente manifesta di compierla in quell'atto stesso. Il sangue è « per la nuova ed eterna Alleanza », riferimento trasparente al gesto di Mosè che sancisce l'Alleanza con Dio aspergendo con il sangue delle vittime sacrificate l'altare e il popolo (cfr. *Es* 24, 3-8). Anche pane e vino in quanto alimenti hanno (sempre nel contesto biblico) un significato sacrificale: il pane *si spezza* per distribuirlo. Il vino è *il sangue* dell'uva (cfr *Gen* 49, 11). Il calice dice sofferenza (« Padre (...) allontana da me questo calice! » *Lc* 22, 42). I due segni combinati insieme accentuano questo significato: carne e sangue sono i due elementi del sacrificio espiatorio (cfr. *Lv* 1, 2-9). La loro presenza separata parla un chiaro linguaggio di morte. In forza delle parole infatti sono resi presenti separatamente corpo e sangue: per concomitanza naturale poi sotto le specie del pane è reso presente anche il sangue e viceversa. In forza dei simboli messi in opera dunque, che sono « simboli di morte » (*Mediator Dei*), è direttamente la morte sacrificale ad essere significata e, *per essa*, è significato il sacrificio nella sua globalità. Il sacrificio nella sua globalità comporta l'accettazione da parte di Dio. Questa accettazione è implicata nella Risurrezione, che si inserisce così in pieno nella dinamica del sacrificio. È dunque vero che la Messa è « memoriale mortis et resurrectionis », anche se, nella misura in cui i due aspetti

sono messi sullo stesso piano, non si rende con precisione il fatto che essa è « direttamente » memoriale della morte e solo « per concomitanza » della Risurrezione. È un limite della terminologia dell'IGMR e anche del rito. Il Canone Romano dice, con molta finezza (nell'originale latino però...): « unde et memores (...) tam beatae passionis, *nec non* et ab inferis resurrectionis ».

Il pane e il vino, mentre hanno un indubbio significato sacrificale, non cessano di essere alimenti. Segno che sono stati prescelti perché la partecipazione al sacrificio possa perfezionarsi mediante la manducazione (« prendete e mangiate... »). Il sacrificio è « sacrificio conviviale » (1).

Abbiamo detto che il gesto di Cristo è un « gesto profetico » che, nel ricordare le antiche profezie e fatti profetici, le compie, indicando ed attuando l'intervento divino che è la realtà prefigurata. È dunque un segno che attua ciò che significa. In altri termini, un « sacramento ».

---

(1) Cristo, dicendo « fate questo », non si riferisce al contesto del banchetto — che era la parte caduca, legata al rito ebraico, di quanto stava facendo — ma al « gesto simbolico » appena compiuto. Il gesto, che si riferiva al Calvario, dava un significato nuovo (quello *vero* rispetto alla « figura » costituita dal rito ebraico) alla Pasqua e costituiva l'elemento fondamentale e da ripetersi come « memoriale ». Questa osservazione ha una notevole importanza per i suoi risvolti rituali. Il « segno fondamentale » del sacrificio eucaristico non è *il banchetto* — che sarebbe segno del sacrificio solo in virtù della relazione essenziale fra Cena e Calvario — ma la preghiera eucaristica, che, nella sua essenza, si risolve nella consacrazione. La consacrazione è essa stessa un sacrificio (anche se sacramentale) e, in quanto sacrificio, memoriale - rinnovazione del Sacrificio del Calvario. Il segno, per essere segno di un sacrificio, deve essere esso stesso sacrificale. Ciò che fa della Messa un sacrificio non è il solo fatto che essa « fa riferimento » all'oblazione del Calvario. Anche l'affermazione che la Messa è un « sacrificio relativo » può essere ambigua. La Messa infatti è un sacrificio in quanto è rappresentativa del Calvario. Ora, la rappresentatività è una relazione « secundum dici », cioè tale da comportare in se stessa l'ordine alla realtà rappresentata. La Messa è costituita dunque « in esse sacrificii » da ciò che fonda la sua relazione all'immolazione della Croce come alla realtà rappresentata: cioè dal segno sacramentale. Il puro e semplice fatto di essere ripetizione dell'Ultima Cena che si trova nel contesto del Sacrificio del Calvario non è sufficiente per fare della Messa in se stessa (anche se sacramentalmente) un sacrificio. Un banchetto non è, di per sé rappresentativo di un sacrificio (cfr. L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, t. I [Roma 1924⁶] p. 624, n. 1). Evidentemente il fatto che la « materia » sia costituita da alimenti implica una fondamentale relazione con un banchetto, che però, nella struttura del segno, è l'elemento secondario, derivato, non quello principale. Il non aver tenuto conto di questo ha condotto a una incomprensione per certi aspetti rituali tradizionali e ad un accentuarsi squilibrante degli aspetti conviviali nella celebrazione eucaristica. Cfr. J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens* (Einsiedeln 1981) pp. 31-54.

San Tommaso e, sulla sua scia, il Concilio di Trento, distinguono nell'eucaristia *sacrificio* e *sacramento*. Si tratta di una distinzione importante: negarla, o anche minimizzarla, è un errore pericoloso (2). Tuttavia questa *distinzione* deve guardarsi bene dal diventare *separazione*, dimenticando che si tratta di aspetti intimamente congiunti in una stessa realtà. Essi si richiamano a vicenda e non è possibile comprendere adeguatamente l'uno senza aver presente anche l'altro. Questa verità ha subito un certo oscuramento nel periodo post-tridentino, in cui la distinzione si è accentuata in modo un po' unilaterale, mentre è evidente in san Tommaso: per lui l'eucarestia è *insieme* sacrificio e sacramento « quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur ut sacramentum » (III q. 83, a. 4 c). Sono due formalità di una stessa concreta realtà, due formalità che ne designano l'aspetto *anabatico* (ascendente) di sacrificio offerto dall'uomo a Dio, e l'aspetto *catabatico* (discendente) di strumento mediante il quale Dio opera la santificazione dell'uomo. È il sacramento stesso, preso nella sua totalità, che è sacrificio. Il che implica, reciprocamente, che il sacrificio è tutto intero nel sacramento (3).

---

(2) « Il Concilio di Trento restando legato a questa distinzione di origine teologica e non basata in alcun modo sulla fede nell'eucaristia, quale si poteva dedurre dalla Scrittura e dalla Tradizione della Chiesa, ha fatto il gioco dei protestanti » (S. MARSILI, *Teologia della celebrazione dell'eucaristia*, in *Anamnesis* 3/2 [Casale Monferrato 1983] p. 62). Il rifiuto di questa distinzione conduce, puramente e semplicemente, a obliterare l'aspetto anabatico: il sacrificio *si* rende di nuovo presente e vi si partecipa nel sacramento, ma non è di nuovo offerto a Dio. In sostanza si ricalcano le orme di Lutero.

(3) Cfr. III q. 80, a. 12, ad 3; q. 82, a. 10 c e ad 1. Questo importante punto di dottrina contribuisce a risolvere un dubbio corrente in certi ambienti tradizionalisti. Si ammette generalmente che la Messa celebrata secondo il NOM è valida. Ma ciò non significa ancora — si dice — che sia « buona ». Una Messa valida può essere cattiva e costituire una « offesa per Dio » anziché l'atto di adorazione per eccellenza quando è celebrata illegittimamente o con intento blasfematorio. Sarebbe questo il caso della « Messa nera ». Anche il NOM rientrerebbe in questa categoria di riti validi ma negativi nei loro effetti. Di qui il rifiuto assoluto. Ora, abbiamo visto che l'Eucaristia si realizza *tutta* nella consacrazione. L'Eucaristia come sacramento (presenza di Cristo che si dà in cibo per i fedeli e si offre alla loro adorazione), l'Eucaristia come sacrificio (presenza di Cristo che si offre al Padre per la salvezza degli uomini). Se il gesto consacratorio è valido, esso realizza il sacramento *e* il sacrificio con tutto il suo infinito valore latreutico e propiziatorio, di gloria resa a Dio e di salvezza per l'uomo. Mi pare contraddittorio perciò ipotizzare una Messa valida ma offensiva nei confronti di Dio. Non vale invocare contro questa osservazione, che sorge sempre spontaneamente nella reazione di puro buon senso della gente semplice (se è valida allora è buona!), che si dà anche la Messa valida ma illegittima. La Messa illegittima è una Messa celebrata o da una persona non autorizzata (per esem-

È merito del card. Billot l'aver riportato, in linea col rinnovamento tomistico, la *ratio sacrificii* nell'ambito della sacramentalità (4). Se l'eucaristia è un sacramento, la sua natura sacrificale deve essere, alla radice, sacramentale. Il rito eucaristico è *rappresentativo* del Sacrificio del Calvario. Lo rappresenta e lo ri-presenta. È segno efficace della Passione di Cristo (5).

Per comprendere come la natura sacrificale della eucaristia si inscriva nella sacramentalità è opportuno ricostruire a grandi

---

pio un sacerdote sospeso *a divinis* o scismatico) o mediante un rito non autorizzato. Concerne elementi esterni al rito o comunque attinenti al modo, non alla sostanza. La Messa, se c'è, è, in se stessa, santa. Né vale invocare il caso della Messa nera, cioè di una messa la cui intrinseca finalità è di rendere culto al Demonio offendendo Dio. Prima di tutto perché non è *ad rem*, poi — mi pare — per una ragione teologica di fondo: una consacrazione attuata con l'intenzione di offendere Dio *non può essere* una consacrazione, perché l'intenzione — intendo l'intenzione che si manifesta nel contesto prossimo del rito — contraddice il significato oggettivo del gesto, vanificandolo nella sua essenza di segno. Sarebbe un *altro* segno e, quindi, privo del contenuto sacro che gli compete in quanto è *quel* segno. La Messa nera — a mio sommesso avviso — non può essere che una parodia blasfema, oppure la profanazione di ostie precedentemente consacrate nel contesto di un rito veramente sacro. Sul problema della Messa nera cfr. EGON VON PETERSDORFF, *Dämonologie*, vol. II (Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1982²) pp. 91-92.

(4) « ... oblationis essentiam in eo reperiri, unde habet Eucharistiae celebratio ut sit passionis Christi memoriale et imago. Hoc accipimus ex doctrina Patrum asserentium, incruentum sacrificium esse antitypum passionis, et repraesentationem mortis Unigeniti per mysterium ». « ... Missam inde habere quod sit verum et proprium sacrificium de praesenti, unde habet esse vivam imaginem unici illius sacrificii cuius memoria erat conservanda in populo redempto » (*De Ecclesiae sacramentis* I, *cit.*, pp. 623-624).

(5) Ecco qualche riferimento tomistico: « Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius *commemoratio*. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei: Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio: cuius rei *sacramentum* quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium ». (III q. 22, a. 3, ad 2); « Eucharistia est *sacramentum perfectum* Dominicae passionis, tanquam continens ipsum Christum passum » (III q. 73, a. 5 ad 2); « Sacramentum illud fuit institutum in Cena ut in futurum esset *memoriale* Dominicae passionis, ea perfecta » (*Ibid.*, ad 3); III q. 75, a. 1 c *primo;* « Hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. Inquantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Christi... habet rationem sacrificii; inquantum vero in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. Sic ergo *hoc sacramentum* sumentibus quidem prodest et *per modum sacramenti* et *per modum sacrificii*, quia pro omnibus sumentibus offertur ... Sed aliis, qui non sumunt, prodest per modum sacrificii, inquantum pro salute eorum offertur... » (III q. 79, a. 7 c); III q. 79, a. 2 c, ad 1 e ad 2; « Hoc sacrificium, quod est *memoriale* Dominicae passionis... » (III q. 79, a. 7, ad 2); *Ibid.* ad 1 e ad 3; q. 83, a. 1 c. Su questo aspetto della dottrina di san Tommaso si veda: J.P. NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur* (Solesmes 1976).

linee la struttura del sacramento, seguendo sempre le orme del Dottore comune.

Nella teologia tomistica sono fondamentali due nozioni per comprendere il sacramento. Quella di segno e quella di strumento. Il sacramento è innanzitutto segno e poi strumento. È infatti strumento nelle mani di Dio per causare la grazia in quanto innanzitutto significa, rappresenta, questo intervento di Dio che salva. L'intervento fondamentale è l'Incarnazione (con tutta l'opera della Redenzione che ne segue), per cui i sacramenti possono essere detti « *reliquiae incarnationis* ». La causalità del sacramento si trova così, in qualche modo, in dipendenza dal suo significato: produce quello che significa, significandolo (*significando causat, causando significat*).

Il sacramento però è un segno *molteplice*. Rimanda *direttamente* al gesto del Verbo Incarnato, che rende presente significandolo. In questo modo rende possibile che questo gesto, evocato e ri-presentato, produca il suo effetto. Quindi non rimanda a questo effetto (grazia) che in quanto significa e rappresenta la causa che lo produce, dunque *indirettamente*. È quanto insegna san Tommaso quando definisce il sacramento «segno di una realtà che santifica l'uomo » (III q. 60, a. 2 c; a. 3, ob. 2 e ad 2).

Questo doppio significato fondamentale del sacramento (1. Gesto di Cristo reso presente significandolo, 2. Produzione dell'effetto significato nella significazione rappresentativa della causa) si esprime in una classica tripartizione. Essa affonda le sue radici nella speculazione medioevale, gioca un ruolo fondamentale nella teologia tomistica ed è ancora merito del Cardinal Billot l'averla riportata in auge a dar nuova prova della sua fecondità. È la tripartizione in *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum.*

Il *sacramentum tantum* è il segno sacramentale nella sua realtà sensibile e percepibile in quanto segno. Materia, gesto parole. « Materia e forma » secondo un'applicazione analogica del binomio ilemorfico mutuato dalla cosmologia.

La *res et sacramentum* è la realtà direttamente significata. Realtà che opera la santificazione dell'uomo e la gloria di Dio. Se a fondamento vi è l'Incarnazione con tutta l'opera della Redenzione, la realtà direttamente significata è sempre la Passione, in quanto la sola formalmente meritoria.

La *res tantum* è la realtà significata nella precedente, in

quanto da essa procede. È la grazia che santifica l'uomo e costruisce la Chiesa.

Quando si dice che il segno rende presente l'evento salvifico, bisogna intendere questo non nella sua fattualità storica, che è irripetibile, ma nella realtà soprastorica ormai raggiunta in Cristo, Verbo di Dio incarnato, morto e risorto. L'oblazione di Cristo è ormai inscindibilmente legata alla sua persona. Il Risorto, che siede alla destra del Padre, continua ad offrire il suo sacrificio. Il sacramento lo rende presente, cioè Cristo lo offre di nuovo al Padre attraverso la persona del ministro e il segno sacramentale.

Il merito di aver recentemente esplicitato questo aspetto è del p. Garrigou-Lagrange (6). Ripresentando il sacrificio di Cristo, il rito consacratorio rende a Dio un culto perfetto. Lo stesso identico a Lui reso sul Calvario. Nello stesso tempo l'evento ri-presentato è causa di salvezza per chi vi partecipa con le dovute disposizioni. Sia offrendo con e per mezzo del sacerdote. Sia, soprattutto, partecipando al banchetto sacro che è la logica conseguenza del sacrificio. Non solo: essendo applicazione del sacrificio del Calvario, il sacrificio della Messa può essere offerto anche per i vivi non presenti e per i defunti e — in quanto offerto sempre a nome della Chiesa — giova di fatto sempre a tutta la Chiesa.

Questo aspetto di culto a Dio è presente in ogni sacramento. Come in ogni sacramento è presente il riferimento al sacrificio di Cristo. Solo questo però è il « sacramentum perfectum passionis » (III q. 73, a. 5 ad 2), perché contiene il protagonista stesso dell'evento salvifico commemorato: Cristo in corpo, sangue, anima e divinità (sacramentum perfectum Dominicae passionis *tanquam continens ipsum Christum passum*).

Questo « sacramento della Croce » non è dunque una nuda commemorazione per due motivi:

a. Uno comune a tutti i sacramenti: perché contiene la *virtus* salvifica che profluisce dall'evento riattualizzato.

b. L'altro suo specifico: perché « continet ipsum Christum passum ». Da intendersi non di un Cristo attualmente sofferente,

(6) Cfr. *De Eucharistia* (Torino 1943) pp. 290-300.

ma di un Cristo che, in virtù della sua passione, continua a meritare davanti al Padre. Il Cristo presente nell'eucaristia è il Cristo glorioso. Tuttavia sempre offerente al Padre il suo sacrificio. L'evento è ripresentabile in quanto « eternizzato » nella persona del suo protagonista.

Alla luce di quanto abbiamo detto si comprende facilmente come il sacrificio della Messa sia, in se stesso, immolazione. Abbia cioè un valore assoluto di sacrificio senza essere « un altro » sacrificio rispetto a quello del Calvario. È sacrificio in quanto il segno sacramentale realizza nel modo suo proprio l'atto compiuto allora da Cristo sul Calvario, ripetendo il « gesto profetico» dell'Ultima Cena. È proprio del sacramento realizzare *rappresentando*: « imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio » e *producendo:* « per hoc sacramentum particeps efficimur fructus Dominicae passionis » (III q. 83, a. 1 c). È dunque nell'ordine del *segno* che la Messa è immolazione. Appunto: immolazione sacramentale (o « mistica »). Non nell'ordine reale, altrimenti ci troveremmo di fronte fatalmente ad « un altro » sacrificio. Il sacrificio sacramentale non contraddice all'unicità del Sacrificio di Cristo per la semplice ragione che, non essendo dello stesso ordine, non si può « sommare » con lui. Due realtà di ordine diverso non possono entrare in concorrenza. E questo vale anche per il gesto dell'Ultima Cena, che non costituisce, sacramentalmente, un'altra cosa rispetto al Sacrificio del Calvario, anche se la sua collocazione temporale (prima del Calvario) lo connota differentemente rispetto alle Sante Messe celebrate in seguito. È *anticipazione* e non ancora *memoria.* Rispetto all'Ultima Cena la Messa « ripete », mentre rispetto al Calvario « ripresenta ».

Il sacrificio è lo stesso (« unum et idem » dice il Catechismo tridentino) ma compiuto in due modi differenti: nell'Ultima Cena e nella Messa nel modo del segno e del rito sacramentale (modo « incruento »); sulla Croce nella realtà della vita e della storia (modo « cruento »).

« Il primo di questi due modi è ordinato al secondo nel quale si compie, trovandovi il suo significato e la sua piena realizzazione. E il secondo, quello del sacrificio di Cristo in Croce, è destinato ad estendersi a tutti gli uomini. Ora, è proprio il gesto sacramentale della Cena rinnovato alla Messa, in tutte le Messe, come era stato prefigurato dai sacrifici rituali dell'Antica Alleanza e della legge di natura, che permette a Cri-

sto di estendere il sacrificio della sua vita a tutti i membri del suo Corpo Mistico e, con ciò, di prendere e di ricapitolare tutti i loro sacrifici per offrirli al Padre nel suo » (7).

Abbiamo detto che il sacramento è un segno molteplice. Questa caratteristica si manifesta anche nel suo snodarsi lungo un'altra linea: quella che potremmo chiamare delle tappe della salvezza. L'evento *passato* agisce nel *presente* per compiersi definitivamente nel *futuro*. « Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi Passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae » (III q. 60, a. 3 c).

L'aspetto prognostico è stato particolarmente sottolineato dal NOM rispetto al *vetus ordo*. Lo constatiamo, per esempio in tre punti:

1. In due delle acclamazioni previste dopo la consacrazione (la prima, che è la più frequentemente usata, dice: « Annunziamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta »);

2. Nelle parole che precedono la comunione: « Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Beati qui ad cenam Agni vocati sunt », dove il riferimento a Apoc 19, 9 è evidentissimo: il banchetto eucaristico è anticipazione del « banchetto delle nozze dell'Agnello » escatologico;

3. Nell'aggiunta apportata alla preghiera dopo il Pater: « Liberaci, o Signore, da tutti i mali, concedi benigno la pace ai nostri giorni: perché con il soccorso della tua misericordia, sempre liberi dal peccato e sicuri da ogni turbamento, *viviamo nella attesa che si compia la beata speranza e venga il nostro Salvatore Gesù Cristo* ».

La nozione di sacramento si trova in strettissima relazione (e dipendenza) con la nozione di « memoriale ». È questo un concetto molto importante in se stesso e in relazione al nostro tema specifico. Sarebbe troppo lungo seguirne le vicende nella

---

(7) J. DE SAINTE-MARIE, *L'Eucharistie salut du monde* (Parigi 1982) pp. 292-293. Per tutta questa esposizione siamo ampiamente debitori a questo libro.

Scrittura e nella Tradizione: ci limitiamo qui a fornire delle conclusioni (8).

Il concetto di memoriale biblico implica:

a. Un aspetto « reale »: di cosa, gesto, rito che opera il ricordo.
b. Un aspetto di efficacia oggettiva: non soltanto in virtù della considerazione del soggetto.

Dunque il « memoriale » non deve essere confuso con un semplice ricordo soggettivo, psicologico. È una oggettiva ri-presentazione. Il termine ha declinato in senso soggettivo-psicologico per influsso della deviazione nominalistico-concettualistica del pensiero occidentale (le essenze universali si risolvono nelle idee della mente).

Nel memoriale biblico troviamo tutte le caratteristiche del sacramento, per cui i termini diventano pressoché sinonimi. Il memoriale, come il sacramento, è innanzitutto una realtà oggettiva (gesto, parole, cose); una realtà oggettiva che si ricollega ad un evento passato per renderlo in qualche modo presente con una sua efficacia indipendente dalla considerazione del soggetto. È un rito che perpetua l'avvenimento salvifico passato, costituendone quindi un « ricordo » oggettivo (aspetto anamnestico), che è strumento del suo influsso sul presente (aspetto dimostrativo) nella prospettiva del suo definitivo compimento futuro (aspetto prognostico).

Naturalmente c'è il problema che il termine « memoriale » non ha più oggi lo stesso valore semantico. Ed ha cominciato a non averlo ben presto, se è vero — come pensa p. Bouyer — che l'inserimento di termini esplicitamente sacrificali nella preghiera eucaristica fu come una traduzione per gli ambienti ellenistici della nozione biblica di « memoriale » (9). Esso ri-

(8) Verificabili per esempio in: E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia* (Milano 1982) pp. 27-35.180-187; A. PIOLANTI, *Il mistero eucaristico* (Vaticano 1983³) pp. 56-61.74-78; B. GHERARDINI, *Eucaristia ed ecumenismo*, in: *Il mistero eucaristico*, cit., pp. 643-649. Chi desidera una documentazione più abbondante vedrà: M. THURIAN, *L'Eucaristia memoriale del Signore*, cit. e O. CASEL, *Das Mysteriengedächtnis des Messliturgie im Lichte der Tradition*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926) pp. 113-204.

(9) « Bisognerà dunque aspettarsi di veder sorgere nell'anamnesi (...) le prime formule esplicitamente sacrificali dell'eucaristia. Esse non saranno altro che la traduzione, in un linguaggio più immediatamente accessibile per i non-ebrei, di tutto ciò che il memoriale giudaico implicava » (*Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica* [Torino - Leumann 1969] p. 165).

chiede dunque una catechesi attenta e insistente per evitare di essere inteso come semplice ricordo soggettivo.

Rimane la sua utilità ecumenica (oltre che l'indubbia profondità teologica che racchiude). Ma anche questa non è priva di ambiguità: se da una parte certi teologi protestanti hanno riscoperto tramite il « memoriale » biblico il valore sacrificale della Messa, continua però il rifiuto della sua efficacia propiziatoria e quindi del suo valore propriamente « sacramentale » (10).

A noi però interessa soprattutto constatare come l'uso del termine non comporta affatto la negazione del carattere sacrificale dell'eucaristia (11).

PIERO CANTONI

---

(10) Cfr. l'attenta analisi a cui B. GHERARDINI sottopone il documento di Lima del 1982, espressione di convergenza ecumenica fra le maggiori confessioni cristiane su Battesimo, Eucaristia e ministero: *Eucaristia ed ecumenismo*, cit., pp. 637-649. Nel documento la nozione di memoriale svolge un ruolo importantissimo, per cui vi si afferma che: « L'Eucaristia è il sacramento del sacrificio unico di Cristo ». Viene però subito precisato che « quello che Dio ha voluto compiere nell'incarnazione, nella vita morte risurrezione ascensione di Cristo, egli non lo ripete. Questi avvenimenti sono unici e non possono essere né ripetuti né prolungati ». Sacramento allora non è più qualcosa che « manifesta e compie », come il concetto di memoriale perentoriamente suggerisce. L'evento rimane chiuso in se stesso e il memoriale torna fatalmente ad essere un ricordo privo di verità. Così M. THURIAN, mentre sottolinea il valore sacramentale dell'Eucaristia-memoriale, non può trattenersi dall'affermare che « non è un sacrificio espiatorio » (*L'Eucaristia* ..., cit., p. 245). Cfr. anche L. MEROZ, Recensione a F.-J. Leenhardt, *Ceci est mon corps*, Neuchâtel 1955, in: *Nova et Vetera* 1 (1956) pp. 76-80.

(11) E' anche l'opinione di GHERARDINI: « A proposito della discussione sul sacrificio, e intendo sul sacrificio eucaristico, mi dissocio nettamente da quei cattolici che gridano allo scandalo soltanto perché la riforma liturgica parla di "memoriale", e le rimproverano perciò d'aver ridotto la messa a pura commemorazione dell'ultima Cena e, in essa, del sacrificio della Croce. La ragione del mio dissociarmi insorge dall'idea biblica di memoriale... » (op. cit., p. 643).

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LIBRI - Rassegne

LUTERO - MARIA
PRO O CONTRO?

Un nuovo contributo ecumenico

Si tratta di un nuovo studio mariologico su Lutero, dovuto alla competenza di Mons. Brunero Gherardini, Ordinario di Ecclesiologia nella Pontificia Università Lateranense.

Nel 1967 uscì da Città Nuova Editrice un primo saggio di Mons. Gherardini: *La Madonna in Lutero.*

Questo, che ho il piacere di presentare: *Lutero - Maria. Pro o contro?*, edito da Giardini Editori e Stampatori, Pisa 1985, pp. 328, non è una nuova edizione del volume precedente, ma opera nuova sia quanto alla stesura e alla disposizione della materia, sia soprattutto quanto all'approfondimento dell'argomento, mediante una personale lettura quasi quotidiana degli scritti di Lutero, contenuti nella Edizione Weimerana, e un attento vaglio critico di quanto è stato pubblicato sull'argomento, da parte degli Autori protestanti e cattolici, che lo hanno portato anche alla precisazione e rettificazione di qualche conclusione del primo volume.

Ne è risultato un lavoro solido, documentatissimo, ben strutturato. L'illustre Autore infatti studia tutta la problematica mariana, affrontata da Lutero, e ne offre le soluzioni alla luce di una documentazione completa degli scritti, delle prediche e dell'innologia del Riformatore, presentata secondo l'ordine cronologico e storico per evidenziarne gli sviluppi: dalle posizioni preriformatrici alle posizioni riformatrici e definitive, che passarono poi alla Chiesa « riformata ».

Comincia dal testo mariano più autorevole, il Commento al *Magnificat* (1520-1521), quando Lutero era ormai il Riforma-

tore, già legato alle sue principali posizioni mariologiche positive e negative; ne documenta gli antecedenti dal 1513 al 1521 e le formulazioni posteriori e definitive dal 1522 al 1546, sulle varie tematiche: la divina maternità, la verginità perpetua, l'assunzione, la mediazione, la regalità, l'esemplarità; le festività mariane, e la devozione mariana nelle sue varie forme: venerazione, invocazione, imitazione, iconografia.

A conclusione della lunga e diligente analisi, l'Autore può rispondere con oggettività al quesito: Pro o contro? prendendo posizione di fronte alle interpretazioni massimaliste di Lutero, che lo presentano in piena armonia con le posizioni cattoliche e anche di fronte alle interpretazioni minimiste, che restringono troppo le maglie delle convergenze.

* * *

Il confronto tra la mariologia cattolica e la posizione del Riformatore di fronte alla Madonna si deve anzitutto fermare su alcuni punti che, sia pure non senza qualche riserva, sono comuni all'una e all'altra parte: i punti che ci uniscono, i punti « pro ». Essi sono: « il *significato cristologico* delle dichiarazioni dottrinali riguardanti la Madonna, la proclamazione e confessione della sua *divina maternità*, la difesa per motivi di fede della sua *perpetua verginità* » (p. 296).

E' chiaro anzitutto che Lutero è costantemente preoccupato di affermare la preminenza e unicità di Cristo nell'opera della salvezza: Cristo soltanto, Christus *solus*. Per questo egli è pienamente favorevole alla maternità divina e verginale di Maria, come il Gherardini ampiamente documenta in tutto il corso della produzione mariana di Lutero (cfr. pp. 70-78; 85-91; 129-140; 147-157).

Occorre però rilevare che anche le posizioni ufficiali della Chiesa cattolica collegano indissolubilmente Maria con Cristo e la presentano come essenzialmente relativa a lui. Queste posizioni, alla luce dei testi biblici e della costante tradizione ecclesiale, sono state chiaramente presentate e sottolineate dal Concilio Vaticano II, il quale collega indissolubilmente Maria e Cristo, mediante i quattro vincoli che scandiscono l'innesto di lei nel mistero di Lui: a) il vincolo *biologico*, dovuto al fatto che « Maria Vergine accolse... nel corpo il Verbo di Dio e portò la Vita al mondo » (LG 53), fu cioè vera madre del Figlio di Dio, al quale dette in modo verginale il proprio sangue e la propria umanità; b) il vincolo *spirituale*, per aver accolto « nel proprio cuore prima che nelle proprie viscere » (LG 53) il Figlio di Dio

mediante il consenso e la cooperazione del suo libero *fiat:* Maria quindi è la prima discepola del divino Maestro; c) il vincolo *salvifico,* consistente nel sommo ufficio di cooperare, come Madre del Verbo incarnato, alla salvezza del genere umano, in totale dipendenza da Cristo unico mediatore perfetto e indipendente (cfr. 1 Tim 2, 5-6): infatti « la funzione materna di Maria verso gli uomini in nessun modo oscura o diminuisce questa unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l'efficacia. Poiché ogni salutare influsso della Beata Vergine verso gli uomini non nasce da una necessità, ma dal beneplacito di Dio e sgorga dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo, si fonda sulla mediazione di Lui, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia; non impedisce minimamente l'immediato contatto dei credenti con Cristo, anzi lo facilita » (LG 60); d) il vincolo *ecclesiale,* derivante dalla sua funzione di « membro sovreminente e del tutto singolare » della famiglia dei redenti, oltre che « congiunto nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini bisognosi di salvezza » (LG 53): se Maria appartiene al Corpo della Chiesa, ne segue il suo legame vitale soprannaturale con Cristo Capo (cfr. pp. 296-297).

« Sulla base di questa convergenza cristologica comune non sarà mai sottolineata abbastanza — scrive Gherardini — la comune confessione della divina maternità e della perpetua verginità di Maria » (p. 297).

Tuttavia, questi legami di Maria con Cristo, soprattutto la sua maternità verginale, importano nella divina Madre delle implicanze, che costituiscono strette convenienze per Dio stesso in ordine alla sua Madre. La divina maternità infatti ha una dimensione spirituale universale in ordine a tutti i redenti, ai quali Maria ha dato la Vita, ossia Gesù Cristo, cooperando con la sua carità — come afferma S. Agostino — alla loro nascita nella Chiesa come membra di Cristo (cfr. De sancta virginitate 6, 6, PL 40. 399; cfr. LG 53).

Lutero, in qualche occasione, ha parlato della maternità spirituale di Maria (cfr. per es. *Festpostille* 1527, W 17/2, 305), ma preferisce rifugiarsi nell'idea di fraternità, per la quale come Maria è nostra sorella, noi le siamo fratelli (cfr. pp. 297-298).

Anche il parallelo Maria - Chiesa, Lutero, pur accennandovi, non lo elabora teologicamente. Maria non è mai, in Lutero, « così emergente dal livello della Chiesa, da apparire ed essere, nei confronti di essa, membro ed insieme sua sovreminente realizzazione, anzi anticipazione... Maria è, in realtà, l'umile insignificante fanciulla, povera e disprezzata, santa e peccatrice, che prefigura la Chiesa, anch'essa umile, insignificante, povera,

disprezzata, santa e peccatrice. La tesi del *simul peccator et iustus* sta alla base anche di questo rapporto » (p. 298-299).

La documentazione dei « contro » si allarga alla Immacolata Concezione (cfr. pp. 78-85; 140-147) con questa conclusione: « Dopo quanto ho riferito in proposito per il periodo che va fino al commento del *Magnificat* (1520-1521), mi pare che, tutto sommato, anche sull' "immacolismo" di Lutero per il periodo accennato si stenda un'ombra di ragionevole dubbio. E sarà sempre così, fino al 1546, con alterne accentuazioni che non hanno mai il timbro perentorio d'un indiscutibile "no" o d'un convinto "sì" » (p. 140); per questo è pure contrario alla celebrazione della festa (cfr. pp. 211-214).

Anche per l'Assunzione corporea gloriosa di Maria (cfr. pp. 92-98; 157-164) la posizione di Lutero è negativa: « Egli non conosce che la realtà di Cristo. Il *solus* (Christus) gli fa perdere le tracce perfino di chi a Cristo non è affatto estraneo » (p. 98). E' pure negativo circa la celebrazione della festa (cfr. pp. 205-208).

Quanto alla collaborazione di Maria nell'opera salvifica di Cristo, pur totalmente dipendente dall'unico Mediatore, Lutero, conforme alla sua impugnazione alla teologia cattolica del merito, abbandona Maria « non certo giustamente, alla sua umiltà, nullità, in posizione d'assoluta ricettività o passività, incapace di un fremito spirituale che possa anche lontanamente rassomigliare al concorso di lei all'opera di Dio; la Madonna di Lutero è tutta e soltanto abbandono di sé al progetto divino, affinché si compia l'opera di Dio e Dio solo la compia » (p. 102). « L'intermediazione mariana. nonostante che sembri affiorare... da alcuni testi e non dei meno significativi di Lutero, è in realtà rigorosamente negata tutte le volte che si voglia darle il significato di corredenzione o di partecipazione all'azione salvifica di Cristo » (p. 166); ne seguirebbe « il blasfemo riconoscimento d'un'insufficienza ed inefficienza della passione redentrice di Cristo » (p. 168).

Al rifiuto di Maria come corredentrice per non essere stata lei a versare il suo sangue per noi, si congiunge in Lutero la negazione del titolo di Mediatrice (*Mittlerin*), di Avvocata (*Fürsprecherin*) e di Protettrice (*Schutzmantelmadonna*); accetta solo, non senza incertezze, il titolo di « supplex oratrix » (*Fürbitterin*), precisando che si tratta di richiesta, di preghiera, non di dono di grazia; implorazione di aiuto, non l'aiuto stesso, che viene solo da Dio (pp. 170-175). In questo siamo d'accordo: è Dio solo l'autore della grazia, che la preghiera implora, anche se con diversa efficacia rispetto alla preghiera dei Santi e di

Maria, la cui intercessione invece, per Lutero, « non si differenzia da quella di qualunque altro cristiano » (p. 175).

Anche circa la regalità di Maria, fondata soprattutto sulla sua dignità di Madre di Cristo Re, Lutero è negativo: « La regalità è uno dei dati mariologici che, nella visione del Riformatore, sottraggono qualcosa a Cristo » (p. 178).

Rimane la questione della pietà mariana in Lutero, che il Gherardini presenta e documenta ampiamente nella seconda parte del suo studio (pp. 187-264).

Quanto alle feste mariane, ho già riferito il giudizio negativo di Lutero per le feste cattoliche dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione, che il Riformatore incontrò sul suo cammino e che Mons. Gherardini documenta. Quanto alla festa della Purificazione, dell'Annunciazione, della Visitazione e della Natività, la sua posizione è diversa. Vuole che il *giorno* della Purificazione (parlare infatti di festività mariane in senso proprio non è luterano) sia celebrato « non più secondo la forma "superstiziosa e mercantilistica" della tradizione "papista", ma come giorno riguardante Cristo in uno dei suoi misteri salutari, e quindi un'occasione propizia per un'utile predicazione » (p. 197).

Quanto alla ricorrenza dell'Annunciazione, Lutero predica che « è una festa che, nel papato, viene predicata come storia, laddove i cristiani dovrebbero prenderla non come storia ma come dono, un tesoro che Dio ti concede, affinché di esso tu possa godere e pascere il tuo cuore, confermandoti nella fede che Cristo fu concepito per opera dello Spirito Santo e nacque dalla Vergine Maria. T'esorto dunque a convertire la storia in dono, il dono d'un Cristo concepito per te, nato per te e morto pure per te » *(Pred. an Mariae Verkünd.*, 1538, W 46, 226). Questo nessun cattolico lo nega.

Anche per la festa della Visitazione, Lutero è favorevole per « profittare della ricorrenza mariana come d'un'occasione per lodare e ringraziare Dio » (p. 204).

Quanto alla festa della Natività, « Lutero se la trovò sul suo cammino di Riformatore già da tempo affermata e, come al solito, la giudicò in base al suo rapporto con Cristo. L'assenza di tale rapporto non solo gli impedì di convertirla in festa di Cristo, ma lo costrinse a sopprimerla » (p. 208). Se la nascita della Madre non abbia rapporto col Figlio divino è però facile giudicare.

Ed eccoci al culto mariano. Lutero denunzia con forza le deviazioni del culto mariano del suo tempo — e anche i Cat-

tolici sono consenzienti nella condanna —; ma egli andò oltre: « vide una connessione tra Roma e la stortura da lui denunziata e, *contro ambedue*, con gesto tra il profetico e il ribelle, pronunziò la sua condanna. Irreversibile ed inappellabile » (pp. 234-235).

Quanto alla *venerazione*, « fu attratto dalla nullità di lei, più che dalla sua dignità... la grandezza di Maria è la sua umiltà » (p. 235). « La Madonna, dichiara Lutero, è come gli altri: come gli altri Santi e come gli altri cristiani, anzi come una qualunque creatura umana » (p. 238). Tutto infatti viene a Dio: la creatura è solo vuoto. Di Maria, anzi, Lutero commenta più volte lo smarrimento di Gesù « non solo come un peccato, ma come il peccato più grande di tutti » (p. 239). Maria avrebbe commesso altri peccati (« erravit... varie ») e, nella logica del Riformatore, essa merita perciò l'appellativo di grande peccatrice « magna peccatrix » (W 15, 416).

E' facile rendersi conto che qui l'antitesi è totale, di fronte alla posizione cattolica della venerazione verso l' Immacolata *tutta santa.*

Viene poi l'*invocazione*, su cui, come ho già accennato, l'Autore riferisce che, secondo Lutero, « invocare Maria non per chiedere a lei ciò che desideriamo o di cui abbiamo bisogno, ma perché ce l'ottenga lei da Dio mediante la sua preghiera di intercessione (anrufen), è dunque cosa buona » (p. 242).

Tuttavia, nel 1528 dichiarò apertamente « che l'istituzione del Rosario era stata la più grande bestemmia contro Maria » (p. 249).

Quanto all'*imitazione* di Maria, Lutero insegna che « rende omaggio a Maria o ai Santi non chi ne scimmiotta gli atteggiamenti, ma chi ha Dio costantemente di mira e ne riconosce l'iniziativa, dalla quale soltanto dipende il proprio movimento spirituale » (p. 253). L'imitabile in Maria consiste nella sua fede e umiltà, con cui riconosce tutto da Dio e la sua nullità.

Viene infine la questione dell'*iconografia*. Contro gli Iconoclasti sorti in seno alla Riforma, Lutero distingue tra immagini e immagini. « Molte di esse — insegna — conservate fino al presente nel papato, furono già presso i pagani ed ora non solo vengono ammirate, ma ammirate con fiducia e considerate ognuna come un dio. Gli eretici le hanno adorate riponendo in esse tutta la propria fiducia... Di esse è necessario disfarsi ». Tra esse ricorda l'immagine della Madonna della Quercia e aggiunge: « Si credeva che Maria potesse dare il suo aiuto da questa immagine; per questo l'immagine era idolatrica, perché

si riponeva la fiducia in essa e in essa Maria veniva invocata, non Dio. Le altre, però, dentro le quali, come in uno specchio, sono riconoscibili antiche storie e cose, noi non le rifiutiamo... Esse infatti non si adorano, ma sono immagini ricordo » (Pred. 30.10.1529, W 28, 677). Lutero, tuttavia, non si rese conto del vero valore dell'immagine in ordine alle complesse esigenze della fede, tenendo conto che l'immagine è sempre oggetto di culto relativo, che termina alla persona rappresentata; ma nemmeno a questa egli riconosce vera dignità, che è tutta e solo in Dio.

E' quindi necessario concludere che i « contro » sono molti, ancorché possano venir superati alla luce abbagliante che scaturisce dai « pro », ossia dalla maternità divina verginale di Maria, da cui seguono per logica divina le altre prerogative volute da Dio nella sua degna Madre e quindi il debito culto mariano dei fedeli.

E' quanto conclude Mons. Gherardini, scrivendo che Lutero « ridimensionò, sì, ma non negò la Madonna. Innestò, infatti, i titoli fondamentali, che caratterizzano Maria (= maternità divina verginale), sul tronco vitale della cristologia, salvaguardando in tal modo almeno la sostanza della tradizione mariologica » (p. 311). Tuttavia, « l'estensione dei suoi riconoscimenti "mariologici" sembra bloccata da quel medesimo principio cristologico ch'egli invoca a criterio e misura d'ogni singolo riconoscimento. Se infatti è vero che Maria non si capisce se non nella luce di Cristo per la relazione che la maternità stessa, oltretutto in corrispondenza al divino progetto della salvezza, stabilisce tra Figlio e Madre, non è men vero che le conseguenze di tale relazione non possono venire arbitrariamente ridotte o negate.

« Immacolata Concezione, Assunzione e mediazione sono certo incomprensibili come valori a sé stanti o considerati indipendentemente dalla relazione anzidetta, ma rivestono innegabilmente una specialissima intelligibilità come conseguenza del rapporto, fisico e soprannaturale insieme, tra Cristo e Maria. Resta, pertanto, problematico il fatto di un Lutero, che, dopo aver riconosciuto e proclamato con encomiabile fermezza la permanente verginità della Madonna in connessione della sua divina maternità, ne ripudia ogni altra conseguenza. Il motivo, da lui addotto, del silenzio biblico non basta. La verità è rivelata non soltanto nella singolarità verbale, ma anche e soprattutto nell'evento stesso della Rivelazione, culminata, perfezionata ed illustrata da Cristo. In Cristo, dunque, poteva il Riformatore e doveva leggere tutte le altre implicazioni mariologiche e ad esse umilmente e gioiosamente aprirsi » (pp. 312-313).

Se Lutero si fosse limitato a combattere gli abusi, quanto bene avrebbe potuto scaturire per la Chiesa tutta, per la teologia e la stessa devozione mariana! « Il torto di Lutero fu proprio questo, non d'aver combattuto gli abusi, ma d'averli ricondotti all'unica matrice dell'aborrito "papismo" » (p. 315). Eppure il Papa è sempre, per volere di Cristo, nonostante i limiti umani, il centro di unità e di autorità nella Chiesa, il buon Pastore, che Gesù Cristo stesso ha costituito suo vicario visibile nella cura del suo mistico gregge (cfr. Mt 16, 18-19; Gv 21, 15-17).

E finalmente va anche notato che « se non tutto il patrimonio di dottrina e di prassi riguardanti la Vergine santa fu formalmente ed intenzionalmente colpito a morte da Lutero, arrestatosi dinanzi al fulcro centrale di quello stesso patrimonio, va detto con serenità e con rammarico ch'egli innescò una deflagrazione a catena, della quale non previde gli esiti devastanti. Non previde, cioè, che il Protestantesimo si sarebbe assestato là dove lui, il Padre della Riforma, non aveva osato arrivare » (p. 315).

* * *

L'illustre Autore è giustamente persuaso di aver offerto un contributo ecumenico, avendo contribuito con la sua seria e documentata indagine a dissipare pregiudizi infondati sia massimalisti sia minimisti sulle oggettive posizioni mariane di Lutero e di aver delineato criticamente la sua dottrina mariana alla luce di tutte le fonti.

Egli non presume d'aver detto l'ultima parola in un problema così difficile e complesso e si augura che si porti avanti « l'esplorazione stessa verso il traguardo di una sempre più perfetta conoscenza » (p. 12).

E' doveroso riconoscere che ha detto una parola seria. « E' questo che conta, non che sia l'ultima » (p. 12).

L'equilibrata, seria e accurata investigazione di Mons. Gherardini sulla dottrina mariana di Lutero non è certo saggio di facile irenismo, ma di coscienzioso ecumenismo, che mira a presentare oggettivamente le posizioni delle due parti, perché ne sgorghi quel dialogo chiarificatore che conduca progressivamente, sotto la guida dello Spirito Santo, al possesso di tutta la verità nella carità (cfr. Gv 16, 13; Ef 4, 15).

DOMENICO BERTETTO

LA REGOLA D'ORO DELLA DOTTRINA DELLA CHIESA

La « Fraternità della Santissima Vergine Maria » (Via del Gelsomino 50, 00165 Roma), nelle sue edizioni, ha pubblicato recentemente un libro dal titolo *La Regola d'oro della Dottrina della Chiesa.* Il testo espone i criteri dottrinali fondamentali che devono essere tenuti presenti nell'insegnamento delle verità della fede. Tali criteri sono desunti dalla Rivelazione, dal Magistero e dai documenti del Concilio Vaticano II.

Il lavoro si propone di operare una chiarificazione teologica in un clima di grande serenità spirituale. Talvolta nel libro si possono leggere pagine di fine dialettica, ma non vi si troverà mai nessuna polemica. La verità, — l'essenza della verità sul Cristo, la Chiesa, la Vergine Maria, sui grandi misteri della nostra fede —, è esposta secondo un ritmo che ha una grande coerenza interna: alcune pagine fissano la posizione teologica indubitabile, non negoziabile, poi si incontrano uno, due o tre riferimenti al Magistero più recente, ed infine si hanno le citazioni, che stabiliscono il fondamento scritturistico della posizione dogmatica.

* * *

Per non lasciarsi trarre in inganno dai miraggi delle *myopesvilles* della storia è utile elevare lo sguardo ai principi dell'eterna Verità rivelata. Uno è quello per cui « Il cristianesimo, in quanto Rivelazione, fatto storico, dottrina e vita spirituale e sacramentale, rimane inconcepibile e privo di significato senza la nozione e la certezza della Creazione, del peccato originale e della Redenzione. Nessuna concezione sulla Creazione, per sfumata che sia, può ammettere che una visione evoluzionistica della realtà universale corrisponda alla verità della Rivelazione » (pag. 40).

Se non si chiariscono le origini dell'uomo, se non si afferma la realtà della Creazione e della Caduta, non si può comprendere l'opera e la missione redentrice del Cristo. Né si può lasciare la spiegazione delle origini ai modelli relativi ed interscambiabili della scienza e della filosofia.

L'azione dissolvitrice del mito evoluzionistico, all'interno della cultura occidentale, non ha conosciuto tregua: si è allargata dalla biologia ai dominî più disparati, quali l'astronomia,

la geologia storica, la psicologia, la sociologia, la linguistica, la storia, la pedagogia; si è tramutata nell'apoteosi dell'« epoca faustiana » dell'uomo.

Due, allora, sono i modi per affrontare il problema delle origini: l'uno conduce all'assurdo, l'altro al Mistero.

* * *

Un altro dei criteri enunciati è quello per cui « Il punto di partenza e la chiave di ogni problema è la Persona del Cristo Gesù. ... La verità del Cristo non si conosce se non per mezzo dei Vangeli e della Tradizione, trasmessa in modo vissuto sin dall'inizio nella Chiesa e mediante la Chiesa » (pag. 20).

L'identità del Cristo determina la realtà della Chiesa, costituita in modo che le eresie, nascendo, si differenziano da lei o non nascono che per separarsi da lei, offrendole così l'occasione per definirsi più fermamente e chiaramente.

Edificata dagli Apostoli, che non conoscevano se non Gesù Cristo crocefisso, la Chiesa non è una colata lavica amorfa, un movimento spirituale creante dogmi ed istituzioni, con possibilità di adattamento e di sincretismo illimitata: ella è un vangelo, un apostolato, una tradizione, un culto, una società gerarchica, una unità custodita dalla *cathedra Petri*. Sin dall'inizio ebbe coscienza d'essere tutto ciò. Sin dal primo giorno fu un deposito vivente assistito dallo Spirito di Dio e custodì il dono fatto da Dio agli uomini nell'Incarnazione. Ella è questo e nient'altro. Oggi ancora.

La Chiesa nasce dall'essere, dall'essenza di Cristo, non è creata con un decreto, è una realtà generata da Lui. Così la riconobbe Newman, che relegò il protestantesimo nella sfera della ideologia storica.

* * *

« Il verbo dell'uomo ha la sua origine nel Verbo di Dio. Il verbo dell'uomo è scaturito dall'ordine dell'intelligenza eterna del Creatore » (pag. 37).

L'uomo creato nel tempo dal Verbo porta in sé il mistero della somiglianza alla Parola di Dio.

Il disconoscimento di questa realtà ha velato il senso del linguaggio contemporaneo. Lévi-Strauss, coordinatore dei tentativi dello strutturalismo, confessa: « Vedo me stesso come il luogo in cui qualcosa accade, ma non v'è nessun "Io", né alcun "me". Ognuno di noi è una sorta di crocicchio ove le cose accadono. Il crocicchio è assolutamente passivo, qualcosa vi accade. Altre cose, egualmente importanti, accadono altrove. Non

c'è scelta. È una questione di puro caso » (*Mito e significato*, ed. « Il Saggiatore », Milano 1980, pag. 16).

Tutte le scienze attuali confluiscono oggi nella problematica del linguaggio. La psicanalisi, l'antropologia, l'etnologia ricercano un ordine più nascosto e profondo, una « struttura » soggiacente ad ogni istituzione ed usanza, ad ogni segno e suono per ottenere un principio di interpretazione globale. L'esaltazione della struttura inconscia del linguaggio è la più grande apologia rovesciata dell'immagine del Verbo di Dio impressa nel verbo interiore dell'uomo. L'uomo non è un'invenzione linguistica, il cui scopo sia quello di interpretare, poiché in tale volontà demistificante egli mistifica.

Le profondità abissali del verbo e dell'animo umano non sono una scoperta del nostro tempo. Affascinarono già la mente di Sant'Agostino. E nessuno può inseguire con la sola luce intellettuale le radici ultime della parola dell'uomo.

« È il Cristo che ha ristabilito l'unità dell'uomo, dandogli la possibilità di ritrovare il cammino del verbo interiore, perché diventi il suo verbo unico » (pag. 37).

« Infatti, c'è stato e sempre ci sarà quel che si può chiamare un verbo del tempo, un verbo che esprime una flessibilità e immagini nuove. Ma tutta questa flessibilità e questi adattamenti di formule e di immagini suppongono ed esigono un verbo fisso e stabile, corrispondente alla immutabilità essenziale della Verità. È l'eterno Verbo sacro » (pag. 138).

* * *

Questo libro, tradotto in francese, di cui si prepara una traduzione in tedesco, inglese e spagnolo, è stato accolto favorevolmente in campo internazionale, ed i Dicasteri competenti, a cui è stato presentato a Roma, hanno riconosciuto, nei criteri offerti, i principi di ogni insegnamento dottrinale e di ogni attività apostolica.

La Regola d'oro ci conduce a scoprire non tanto delle idee, quanto una Persona, quella del Cristo, poiché i criteri dottrinali offerti in questo libro « sono scaturiti dall'Essere del Signore ed insieme radicati da Lui nel Cuore della Chiesa » (pag. 10).

* * *

COME UN FIUME, COME UN SOGNO

di Elena Bono

Si vorrebbe, scrivendo di questo libro (COME UN FIUME, COME UN SOGNO, Elena Bono, Mincrolito Editrice 1985, pagine 353), fare una specie di confessione di lettore dimenticando la nostra abituale attività narrativa e critica. E perché questo? Perché — una volta tanto — leggendo questa opera ci siamo abbandonati completamente alla vicenda narrata, alla sua irruenza data dai fatti e dagli elementi che la sostanziano ma anche dalla capacità di coinvolgimento della scrittura di Elena Bono nella quale convivono — è stato detto — una corretta lingua letteraria, una fredda didascalia di note di filologia e semantica, un gioco dilettevole e dotto del tedesco e del francese e, finalmente, aggiungiamo noi, quello che è l'inimitabile, forte linguaggio di questa narratrice.

Si tratta infatti di un'opera densa di significati in cui si respira assieme ad un « vento di giovinezza », come scrisse Brunelli, una profonda cultura classica che sta a monte di tutto il libro e che senza essere esibita serpeggia tra le righe. Infine si tratta di un libro che ci restituisce la felicità della lettura, un bene questo che si va perdendo visto le opere sempre più inerti che ci vengono quotidianamente offerte dagli editori.

Ma occorre aggiungere che — fatto davvero straordinario — questo miracolo si rinnova tutte le volte che Elena Bono affronta un tema che, neanche a dirlo, è sempre un tema potente: dalla *Morte di Adamo*, libro per il quale è il caso di parlare di una impressionante testimonianza letteraria di accento biblico, ai drammi *Ippolito, La grande e la piccola morte, La testa del profeta, Cuore senza fine* e alle raccolte di versi *Alzati Orfeo, Piccola Italia, Invito a palazzo.* Opere tutte che, come scrisse Marcello Camillucci, « ci fanno varcare le due soglie di diamante della sua spiritualità cristiana e della sua passione civile ».

Molte delle recensioni riconoscono all'autrice il pregio di aver scritto un'opera di guerra ponendosi il problema di come, attraverso la guerra, l'uomo arrivi a non essere più tale. Altre di aver dato un campionario di umanità in cui alcune figure

spiccano per la loro fattura morale in questo che — pur tragicamente — si pone come il momento massimo della verità. Ma forse nessuno ha dato rilievo al fatto che l'autrice, per descrivere queste pagine drammatiche dell'occupazione tedesca in Liguria, (l'eccidio di 10 giovani innocenti sino alla più crudele delle barbarie: la proibizione di dar loro sepoltura), ha scelto di dar voce agli occupanti ed ha vissuto la guerra anche dalla loro parte. Diciamo che si tratta della guerra vista anche nel rapporto fra militari e civili, uomini e donne senza distinzione di ceto e nazionalità e, soprattutto, fra due militari chiamati a presidiare un passo dell'Appennino ligure in Italia. E la cronaca di questa occupazione disperata, giacché anche gli occupanti sono in un certo senso prigionieri della guerriglia, della insidiosa natura dell'Appennino, viene raccontata in un diario (ritrovato a distanza di anni) dal soldato Kaltenbrunner della Wehrmacht, soldato luterano ortodosso, fragile ma sicuro della propria coscienza, immerso in una guerra che non potrà mai sentire anche sua e, alla cui fede nei valori della vita, si contrappone il nichilismo beffardo del nuovo comandante H. von L... asso della Luftwaffe, relegato in quell'oscuro angolo per ragioni disciplinari.

Avviene tra i due una sorta di guerra fredda in uno scambio fittissimo di ragioni. Quelle di una « Germania verticale » come la chiama Elena Bono « alla Bach » e quella di H. von L... « il superuomo », appunto, che però si pone troppo al di là del bene e del male, quasi incarnazione del nulla contro tutti i fideisti compresi i nazisti (è stato da altri osservato), in una sorta di disprezzo globale che mette in forse il suo stesso essere.

Al di là di questo presidio scorre la vita degli sfollati, un poco oltre quella impetuosa e arrischiata dei partigiani: un microcosmo che travolto dal fiume della storia vive, trema, s'interroga, piange, muore. Però il punto di partenza dell'opera resta nel confronto dialettico di questi due assoluti: l'uomo e il superuomo. La fede incarnata e invocata da Kaltenbrunner che vive l'« assoluto di Dio » e l'« assoluto del nulla » incarnato da H. von L... Tuttavia si avverte crescere tra le righe, segreta inespressa ma palpitante, una calda pietà anche per il comandante superuomo.

La guerra è per l'autrice più che la contingente catastrofe di tante morti simultanee, il caso estremo (scrive Cesare Marchi su Letture '86), della violazione della dignità morale dell'uomo e tale violazione è comunque quotidiana e avviene anche sul

piazzale della Chiesa sottostante la postazione, quando un ufficiale tedesco sputa in faccia alla ragazza che unica tra « donne, vecchi e bambini mezzi morti dalla paura » rifiuta « la solenne pagliacciata di giurare di non aiutare i partigiani » (pag. 6).

Questo episodio non è isolato ma rintocca in molti capitoli del libro e costituirà il rovello di Kaltenbrunner scatenando la curiosità (umana?), un segno di vita dunque, nella coscienza spenta di H. von L... il superuomo.

Sin qui un esile sunto dell'opera. Ma occorrerebbe soffermarsi su come la Bono sia riuscita — grazie ad un linguaggio indiretto — a rendere il carattere di ciascuna creatura che condannata in quello sperduto presidio dell'Appennino ligure o sfollata nella vanità di salvarsi, oppure impegnata a collaborare con i partigiani vive queste pagine atroci di storia, vive la vigilia dell'eccidio. Ciascuna con le sue remore, le sue paure, le sue anguste passioni o una palpitante visione del mondo. C'è un lessico, diremmo, per ogni-personaggio: la saggezza disincantata del « vecchio dei Casoni » le cui sentenze sono pronunciate metà in lingua metà in dialetto così come il dialogo fra Kaltenbrunner ed i suoi commilitoni e H. von L... sono un impasto di lingua parlata e di lingua pensata, soprattutto lingua di gente giovane che recalcitra in questa che è per tutti un'esperienza di confine di fronte alla propria e all'altrui morte.

Tra le righe vibrano l'indignazione, la pietà, la simpatia, il dolore.

E' un libro il cui virtuosismo cessa di essere categoria esteriore per assumere dignità di mezzo poetico. Ammirevole per l'equilibrio tra piacevolezza (ma il termine suona qui quasi riduttivo) narrativa e fondamentale serietà dei temi trattati.

Concludiamo augurando alla sua autrice molti lettori; meglio, augurando a molti lettori questa autrice.

MINNIE ALZONA

POSTILLE

CHIROLOGÌA E SPIRITUALITÀ

*Oggi la chirologia (più e a miglior titolo della chiromanzia coltivata in passato anche da sant'Alberto Magno, da Paracelso, da Cardano, ...) sta conoscendo una rinnovata diffusa fortuna. La « scienza della mano », o il « discorso sulla mano », interessa oggi come una volta filosofi e sociologi, artisti e critici, oltre che medici e chirurghi. La « mano », più di qualsiasi altra parte del corpo dell'*homo erectus, *è tornata ad affascinare un po' tutti, sia per la sua realtà fisica di complessa armonia compositiva, di compiuta bellezza morfologica, di singolare mobilità duttilità e pluralità operativa, sia per la sua particolare disponibilità all'espressione e al simbolismo, per la sua capacità onni-interpretativa. Aperta e tesa nel dialogo interpersonale o chiusa a pugno nella lotta di classe, religiosamente giunta davanti al cuore o legata ad umiliazione o a sacrificio dietro la schiena, elevata al cielo orante o ribelle o china sulla terra pietosa o rapace, la mano è forza e dolcezza, superbia ed umiltà, manifesta l'amore e l'odio, l'amicizia e l'egoismo, interpreta la preghiera e la seduzione, indica la ribellione la guerra il disprezzo, incarna la giustizia inalberata benedicente alla latina sullo scettro dei re di Francia e attua la vendetta in* La main enchantée *di Gérard de Nerval, esprime la libertà e la schiavitù, la vita e la morte, la santità e il peccato, può essere vuota chiusa sul nulla ma può contenere nella « frale / palma... un mondo / immenso, e tutto il Bene e tutto il Male », rappresenta adeguatamente l'uomo nelle sue varie attività come nelle incisioni degli* Emblemata *di Jacob Gats, e può simboleggiare efficacemente l'inesauribile divinità, meglio di tanti altri antropomorfismi.*

Desmond Morris, nel suo recente Body Watching, *vero « inno pagano al corpo » da parte di una società e di una cultura come le nostre che sembrano apprezzare e praticare l'ascetismo solo per ragioni e per esigenze estetiche, di « linea », ci ricorda che per Kant « la mano è la parte visibile del cervello »; e con questo il sociologo americano mi rinvia immediatamente a G. Rodenbach:* ... les mains sont un peu notre âme faite chair ... *Romeo de Maio, in un breve studio sulla « nuova » Sistina uscito proprio in questi giorni (*Ulisse 2000, *31) arditamente vede nelle mani michelangiolesche della* Creazione *(in quella viva e decisa di Dio e in quella lenta, indolente e ancora come ignara di Adamo) il rovesciamento della cultura tradizionale « del privilegio », il rifiuto del medievale universale « imperio di Dio », la proclamazione umanistica di una paritetica solidarietà umano-divina nella reciproca*

*autonomia (ma non so quanto fondamento teologico possa trovare questa interpretazione critica nel pensiero e nella produzione di Michelangelo, che conosceva la teologia). Da anni, critici, scienziati e filosofi, come stupiti essi stessi, vanno scoprendo per il grande pubblico la complessa e misteriosa chirologia leonardesca dell'*Ultima Cena, *e la fiera* hidalguìa *delle « mani pompose, dialettiche, delicate come fiori e sempre nervose e intensamente espressive » dell'*Entierro *di El Greco (José Camón Aznar) ...; ed io, per me, mi lascio sempre conquistare dal fascino del profondo e sincero misticismo della* Cattedrale *di Rodin, di quelle due mani anonime — ma che vorrei fossero mie e di tutta l'umanità — che si sfiorano unendosi per innalzarsi al cielo, a Dio, mani dal linguaggio e dal messaggio chiari e intensi, mani sole nella produzione dell'artista francese, analoghe per ricchezza di sentimento e spiritualità soltanto a quelle delle* Creazioni, *mani diverse da tutti gli altri marmi, leziosi levigati pagani.*

*Quando sento parlare delle mani e della loro singolare espressività, mi viene di pensare subito non solo a mani famose, da quelle blasfeme di Vanni Fucci « alzate » impotenti contro il cielo a quelle irose del Petrarca (*Fontana di dolore, albergo d'ira*) « squadrate » a maledire il « mondo tristo » colpevole della corruzione della « nuova » Babilonia, ma anche a mani comuni ugualmente eloquenti, da quelle, ancora dantesche, dei beati che si « chiudono » supplici davanti a Maria Vergine e Madre, a quelle dei vassalli medievali giunte e legate sul petto nel giuramento di fedeltà e di devozione al loro signore, a quelle oranti dei semplici fedeli che, dappertutto nel mondo, ripetono nella preghiera pubblica e privata l'atteggiamento feudale, fatto proprio e arricchito dei più profondi significati spirituali dalla Chiesa.*

Ricordo d'aver imparato a memoria, sui banchi di scuola da adolescente, Le mani *dal* Poema paradisiaco *di D'Annunzio. Accanto al ricordo dello smarrimento provato per la rivelazione ambigua e compiaciuta di tanti segreti di cuori e di anime, conservo prezioso l'insegnamento del Poeta: con questa ode, l'Imaginifico, ripercorrendo sentieri noti e poco noti della poesia e dell'arte, da Shakespeare a Maeterlinck e a Verlaine, anticipandomi situazioni di vita e di fantasia, mi ha aiutato a distinguere giorno per giorno, tra mani « fredde come cose morte » o tiepide « come un velluto » vivo o ardenti di « fuoco estremo », il bene e il male, la colpa omicida dal rimorso insopprimibile e ribelle a « tutti gli odor d'Arabia », la seduzione insinuante più possente di « qualunque spira », la santità vera, nascosta e gelosa come quella di Maria e delle « ostie sante », cioè delle anime consacrate a Dio e da Lui come inanellate, nelle mani delle quali « brillò su l'anulare il diamante / ne' gesti gravi de la liturgia ».*

*Qualche anno fa, nel 1976, Martin Kirigin benedettino studiò a fondo, con dovizia di documentazione l'antropomorfismo divino della mano umana (*La mano divina nell'iconografia cristiana, *Città del Vaticano), individuandone le ragioni biblico-teologiche. Dall'eccellenza naturale della mano sulle altre parti del corpo, riconosciuta anche da Anassagora e da Aristotele, che*

ne facevano la causa o l'effetto della sapienza dell'uomo, e risalendo lungo i secoli attraverso le espressioni artistiche di diverse contrade, il Kirigin elenca ed illustra pitture, sculture e mosaici nei quali la presenza, la potenza, la bontà, la provvidenza, ..., di Dio sono rappresentate da una mano d'uomo che sola, staccata dal corpo che non c'è, sostiene, benedice, accoglie, ..., spesso sporgendosi da una nube. Lo studioso benedettino conclude: « non risulta che un altro concetto, letterario ed insieme artistico potrebbe come questo antropomorfismo raccontare a tutte le generazioni umane le mirabilia Dei *». Forse, in questa direzione artistica, la più recente ed efficace espressione antropomorfica di Dio, nella parziale rappresentazione della mano, è il bronzo di Salvador Dalì intitolato* Visione dell'Angelo o Dio creatore della vita, *esposto qualche mese fa a Milano. A riprova della perenne validità di questo antropomorfismo e della chirologia in genere.*

* * *

Sull'ultima carta d'un codice antico trovo il disegno parlante di una mano, minuscola, femminile, probabilmente di una delle « ostie sante » del D'Annunzio, cioè di una monaca del Quattrocento. Il codice è pergamenaceo e contiene le costituzioni o consuetudini in volgare di un non meglio specificato monastero femminile di Santa Maria Maddalena, che seguiva la regola di Sant'Agostino. Il disegno, al naturale, in inchiostro nero ricalcato in rosso, è stato ottenuto seguendo i contorni della mano sinistra appoggiata sulla carta, dall'inizio del polso alla punta delle dita. Originariamente il palmo della mano non si vedeva perché a diretto contatto con la pergamena; in un secondo momento, senza una motivazione precisa e innaturalmente la mano è stata come rovesciata e sono state tracciate le linee del cuore, della testa, della vita, come si suol dire, quasi a voler passare dalla chirologia alla chiromanzia.

Ogni dito è sovrastato e percorso da una legenda *descrittiva simbolica e ascetica. Così:*

Dito pollice, id est promissore de premi immortali e eterni per virtù de la patientia:

— supportare patientemente;

— submeterse a li cosse grame;

— haver passato cosse grame.

Dito indicatore, a prevenir et fugir el mal et eligere lo bene per virtù de prudentia:

— preveder il venire;

— introdur il presente;

— memorar il passato.

Dito de mezo, mediator et causa de la salute per virtù de la iustitia:

— promissione;

— solutione;

— restitutione.

Dito anular overo de coro, lo qual sposa l'anima et coniunge lo cor cum Dio, per virtù de la temperantia:

— modestia;

— continentia;

— abstinentia.

Dito auricular, lo qual apra le oregie de l'intelecto cum la virtù de l'obedientia:

— alegra;

— facile;

— humile.

Come si vede, si tratta di un brevissimo compendio di spiritualità, meglio di ascetica, relativo alle quattro virtù cardinali e all'obbedienza, che le anima tutte, come la virtù regina della vita religiosa.

Non è mia intenzione approfondire tutti gli eventuali aspetti di questo compendio, dal rapporto con le fonti, all'identificazione della scuola di spiritualità d'appartenenza, al confronto con altre scuole, alla necessità di modernizzazione terminologica. A me sembra un espediente mnemonico per principianti, facile, alla portata di tutti. Probabilmente usato nel periodo di noviziato e di formazione delle postulanti monache di Santa Maria Maddalena. E come tale, cioè come espediente, me ne ricorda altri propri dell'ascetismo, del volontarismo e del cristocentrismo della devotio moderna. *Esso sembra nato nella temperie spirituale dei trattati di Cherubino da Spoleto, di Giacomo Mazza, di Francesco d'Argenta (tutti della seconda metà del Quattrocento), che danno grande importanza agli atteggiamenti del corpo per la vita spirituale, in funzione interiorizzatrice (certe disposizioni delle Costituzioni contenute nel codice di cui stiamo parlando, certo esagerato legalismo circa gli inchini, le genuflessioni, i segni di croce, gli occhi bassi, ..., sembrano tolte alla lettera dai trattati degli autori surricordati). Per gli autori spirituali di allora, e per i tre nominati sopra, in particolare, la posizione delle mani, ad esempio, doveva variare nell'esercizio della preghiera: in certi momenti si doveva pregare « cum li mano ligati de reto » oppure « con le mani legate a modo di croce innanzi al pecto » in memoria di quando Cristo fu fustigato, altre volte si doveva pregare « con le mani in croce a memoria delle cinque piaghe che hebe (Gesù) in su la croce per nostro amore » oppure con le mani e « li brazza lassati come che erano di Christo quando foro schavati de la cruchi... » (M. Petrocchi).*

Mi soffermo brevemente sulla tecnica del compendio. Ogni dito ha una sua caratteristica morfologica e convenzionale; sulla base di questa caratteristica viene eletto a simbolo di una virtù. Ogni virtù viene poi, « applicata » al singolo dito, sezionata nelle sue componenti fondamentali o nelle principali modalità di esercizio. Un semplice cenno al dito anulare. Esso, convenzionalmente scelto a portare la « fede », è chiamato il dito del cuore e simboleggia l'amore nuziale che unisce l'anima a Dio. Tale amore nuziale è esclusivo, esige la purificazione, l'eliminazione di qualsiasi altro amore umano e terreno. E' visto nella sua componente negativa, che si realizza con la virtù della temperanza, articolata in tre momenti, la modestia, la continenza, l'astinenza. La continenza riguarda la moderazione nell'uso dei beni terreni leciti, l'astinenza riguarda il rifiuto dei beni terreni illeciti, la modestia sarebbe l'atmosfera spirituale generale, di relativa stima dei beni terreni, nella quale va perseguito e vissuto il bene supremo, l'amore di Dio.

[Alberto Boldorini]

SAVONAROLA E LUTERO.

Recensendo l'ultimo libro su Lutero (DIWALD, Lutero, il frate che divise e incendiò l'Europa, *Rizzoli, 1986), Saverio Vertone scrive sul « Corriere della Sera » (26/02/86): « Tra il 31 ottobre del 1517, quando Lutero inchioda sul portone della chiesa di Wittenberg le sue 95 tesi contro le indulgenze, e il gennaio del 1545 quando pubblica il suo ultimo pamphlet* Contro il Papato di Roma, *si affaccia nella cultura europea una potenza ignota e terribile: l'Io ».*

Non è Lutero questo Io; non è neppure l'Europa, già a pezzi. E' un urlo spaventoso che viene dalle selve germaniche: contro l'Uomo-idea di Platone, contro l'Uomo-entelecheia di Aristotele, contro l'Ordine romano che garantiva l'uomo con Virgilio, il diritto e le legioni armate.

*Anche Gesù aveva detto di se stesso: Io-sono (*Gv. *8). E il suo messaggio è che chi crede in Lui diventa come Lui (*Prologo *di S. Giovanni). Tra le selve era pur giunto l'Io-sono di Cristo e l'Ordine romano. Ma che cosa voleva dire?*

Lutero era un cristiano, ma anche un tedesco: Durus Saxo, *diceva di sé, giuocando sulle sue origini sassoni. E come tedesco s'avvide, con tutta la brutalità primitiva, che l'ordine cristiano e l'ordine romano avevano appena risvegliato l'Uomo-germanico. Fu una ribellione, sì; ma anche una crisi di crescenza profonda. Era nato il germanesimo. Fonte di lacerazioni e di lutti terribili, ma da cui a poco a poco nacque un Uomo che aveva il nome di Kant, di Beethoven, di Goethe, di Hegel, di Kafka.*

Marx nasce tra i tedeschi, ma non è un Uomo-germanico. Tanto è vero che furono gli Slavi ad appropriarsene, fino in fondo.

Certo è importante constatare che con Lutero nasce la coscienza moderna e con Calvino l'etica industriale; ma non è del tutto esatto ed è soprattutto incompleto. Parallelamente al germanesimo nasce anche una nuova civiltà mediterranea e la risposta barocca e pur valida del Cristianesimo cattolico. L'armonia si sarebbe ricomposta quando gli uni e gli altri avrebbero raggiunto il loro zenit.

Savonarola vide tutto questo, prima di Lutero, però più a fondo, più lontano e senza disorientarsi. Dio l'aveva mandato come profeta e se ne sarebbe fatto un santo, premiato con la palma dei Martiri dell'autentica fede.

Savonarola accoglie il genio civile di Roma e la santità della Chiesa di Cristo, storicamente e geograficamente fissata in Roma con il martirio degli Apostoli Pietro e Paolo: l'autorità garante e architettonica, e il libero mondo dei doni e dei carismi di cui lo Spirito Santo è solo Signore. Si arricchisce delle conquiste della fede e della ragione dei mill'anni dell'età di mezzo, con la sintesi di San Tommaso d'Aquino. Vide gli aspetti positivi dell'umanesimo e della rinascenza di cui è figlio, come gli danno atto i maggiori spiriti coevi: Lorenzo, Leonardo, Michelangelo, Machiavelli, Borgia e Valois, Este, Sforza, Genova e Venezia. Si proietta nelle cose future, leggendo la storia nella prospettiva del fine escatologico ovvero del piano universale della salvezza: indica con ammirazione i nuovi barbari che verranno dal Nord (e che egli chiama lietamente i nuovi « barbieri », perché verranno a fare la barba ai miserabili tirannelli del Sud); riserba ai Turchi un affetto e una speranza irriducibili: ai Turchi considerati non soltanto nella realtà geopolitica contingente, che è pur quella di Maometto il Grande e di Solimano grande per davvero, ma ancora ai Turchi che sempre furono l'anima degli imperi di Tartari e Mongoli venuti dai profondi deserti dell'Asia. Quei Turchi che gli Arabi stessi definirono « i Romani dell'Islam ».

Esce in questi giorni, accompagnato dal « grand battage » della stampa radicale e volterriana, un libro su Savonarola in cui l'« invitto Martire » viene presentato, non senza dovizia di documenti, erudizione e intelligenza, come il Cagliostro del Rinascimento e un Goebbels con il saio (Cordero, Savonarola, Laterza, 1986, 3 voll.).

Più che deplorare lo sciupìo di tanta intelligenza e la sorprendente utilizzazione dei testi come quando si bara al giuoco, denunciamo l'insulto sacrilego, rivelatore di una battaglia perduta, verso colui che fu venerato dai Santi e sempre fu nella mente dei Papi per essere indicato alla pubblica venerazione. E l'ora pare vicina.

Il mondo moderno ha generato anche legioni di falsi dottori, di falsi profeti, di mercenari, di traditori, di servi della tirannide che simile alla Bestia dell'Apocalisse ha sette teste e dieci corna.

E' l'ora dei Successori degli Apostoli e di Pietro imperituro Vescovo di Roma, di fare chiaro e di fare brillare la Verità dalla gloria degli altari.

[Giacinto Arturo Scaltriti]

L'OMBRA DI FREUD
di Luigi Guglielmo Rossi

(parte XVI)

Termini tecnici

Recepiti dal Magistero e dalla Tradizione, i termini tecnici garantiscono il senso preciso dei dogmi.

Li adottarono antesignani Paolo e Giovanni su ispirazione divina: *logos, phos, zoé, alétheia, karys, karysma, pystis, pneuma, paràdosis, apokalypsis, mysterion, theopneustía, didaké, didascalia, dikaiosùne, gnosis, nous, gnomé,* ecc.

Il contenuto di questi termini non era di conio greco, o misteriosofico, o persico e masdeico. Così li plagerà lo gnosticismo. Era un contenuto « cristiano ». I termini, d'ispirazione divina, lo individuavano in chiave analogica, grazie al principio di causalità e al triplice « iter » che disloca la ragione nostra dalla contingenza alla trascendenza di Dio: « iter affirmationis, negationis, eminentiae ».

Già agli inizi, e di prosieguo, i Padri, a difendere i dogmi da correnti filosofiche ibride, definirono i termini nei loro contenuti. E i termini divennero tecnici, fisso il senso preciso: *ousia, ypostasis, phusis, prosopon, omousios, theantropos, theotocos, enantròpesis, ensomàtosis, ensàrcos, natura, essentia, existentia, subsistentia, substantia, suppositum, persona,* ecc.

Con la Bibbia dei '70 la Chiesa d'Oriente ufficializzò il lessico. Minucio Felice, Tertulliano e Cipriano, l'età agostiniana crearono tra i latini caratteristica una lingua della Chiesa che giunse incolume ai giorni nostri. L'accrebbero consentanee la Scolastica, poi la Teologia classica. La resero e la estesero compiuta.

« Fides quaerens intellectum, seu credo ut intellegam ». Spazia d'obbligo l'« intellectus Fidei ». Per credere sempre più e sempre meglio — diranno Agostino e Anselmo — ho bisogno di sapere, o Signore, ciò che tu vuoi dirmi. Più conosco la Parola di Dio, sicché la penetri e ne sviscerì il senso preciso, e vieppiù, ben lungi dal dubitarne o porla in discussione, fermo sull'autorità Tua di Rivelante che non può ingannarsi né ingannarci, amplio ed accentuo la mia Fede (AGOST., *DE Trin.* I, 15; *Sermo XLIII*, 9; ANSELMO, *Proslogium*, I; *Cur Deus homo?*, I, 1).

Di qui l'ovvia formulazione dei dogmi in termini tecnici, non mu-

tevoli, veicoli di concetti al servizio del « Verbum Dei »: termini e concetti che, almeno implicitamente, Magistero e Tradizione avallano (cfr. I Cor., I, 10; I Tim., VI, 20; AG., *De Civ.* X, 23; Dz. 159-61, 442; PIO X, *Enc. Pascendi*, o.c. p. 640-41; PIO XII, *Enc. Humani generis*, o.c., Dz. 2312 ss.; JO. BEUMER, *Werte und Grenze der theolog. Begriffssprache:* « Trierer Theolog. Zeitschrift » XLVI, a. 1957, pp. 129-137).

Metafisica, in ossequio alle innate istanze del raziocinio, la filosofia perenne offre a popoli e uomini d'ogni razza, dai costumi etnici polimorfi, l'universalità di accezione. Fissi i termini, non vitrei, rispondono inoltre d'epoca in epoca ai vari parametri storici e geografici. Li dipanano Padri e Teologi, li adattano, ma non li immutano, giusta l'aurea regola di S. Vincenzo Lerinense: « Doce ita ut, cum dicas *nove*, non dicas *nova* » (*Commonitorium*, 27).

Nominalismo e protestantesimo

Aleggiano in P. Ricoeur remoti echi di nominalismo e protestantesimo.

Tra Dio e l'uomo, tra ragione e Fede, tra valori soprannaturali e valori naturali il nominalismo vide una discontinuità al limite, estrema l'irriducibilità, pago di accostarli in linee psicologiche d'un oscuro istinto religioso.

Il protestantesimo li separò *sic et simpliciter*. E fu il fideismo: « fiducialis desperatio sui », la Fede, spoglia di contenuto e di senso. Morì la teologia: adiafora « theologia Crucis ».

Ricolma di misteri, non è forse la Fede l'adesione cieca che non s'affida se non all'autorità del Dio rivelante, repelle l'evidenza intrinseca dell'oggetto, il novero e il peso delle argomentazioni addotte?

No! Nefasti sofismi minano il fideismo. D'un subito li refuta il « Credo ut intelligam seu Fides quaerens intellectum ». In dettaglio.

a. L'oggetto della Fede è la verità. E la verità ha un senso preciso, uno ed unico secondo il principio d'identità, o non contraddizione, valido dovunque e comunque, indefettibile, immutabile. In quanto tali le singole verità salutifere vanno conosciute per essere credute e vissute, difese, genuine, in pienezza, da idee e sistemi erronei. Diversamente svanirebbe la Fede, soggettiva, in un florilegio di sensi i più absoni. Non sapremmo chi è il Verbo, chi il Verbo umanatosi, chi Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Paraclito; in che consiste l'Incarnazione redentrice, la Kenosi, la Vita eterna, la Chiesa, ecc.: tutti i contenuti di Fede in balia dell'arbitrio immaginifico.

La verità — rimarchiamolo — si connota d'intelligibilità. E' in rapporto all'intelligenza e postula la intellezione. Non eccepiscono i misteri. Verità le più alte, implicano anch'essi, di scorcio, una intellezione d'abbozzo.

b. Tra valori naturali e valori soprannaturali è falsa la discontinuità al limite, estrema l'irriducibilità. Entrambi i valori emanano da Dio epperò non possono incidere contraddittorî. Dio, Verità primigenia, invera gli uni e gli altri, accomunandoli e imparentandoli. Il soprannaturale non situa quindi a ridosso dei valori umani, estraneo alla natura, allogeno. Suppone invece l'uomo, v'alligna in tronco. Nulla cambia o soffoca nell'essere, ma, investendone la *potentia obedientialis*, supervalorizza in deificazione la natura. La Grazia — ad es. — è vita dell'anima in Dio su scala trinitaria.

c. Calza il principio d'analogia di proporzionalità ratificato dalla Rivelazione divina.

Scaturenti da una medesima Fonte, Dio, la Verità primigenia, le verità naturali aiutano a comprendere le verità soprannaturali. Dio, attraverso la Rivelazione, apre il dialogo con l'uomo. S'adegua — a che gli uomini non fraintendano, l'ascoltino attentamente — al nostro modo di concepire e di esprimere. I termini biblici, rivelati o ispirati, ripropongono i termini di noi uomini. Se non bastasse, umanatosi il Verbo parlò in lingua d'uomo. Ora il linguaggio è in funzione del pensiero. E il pensiero nostro è essenzialmente raziocinio. Metafisica.

Ci suffraga a largo respiro la Rivelazione:

« Invisibilia enim ipsius, *per ea quae facta sunt*, intellecta (= «noùmena») conspiciuntur... ita ut sint inexcusabiles » (Rom. I, 20).

Se, indubbio, a mezzo di raziocinio possiamo e dobbiamo conoscere Dio sino a delibarne le recondite doti, Iddio non è il « Tutt-Altro » di P. Ricoeur. Vivaddio! Non è più l'uomo « imago et similitudo Dei »? (cfr. Gen. I, 26). Il Verbo stesso più non illumina di Sé « omnem hominem venientem in hunc mundum »? (Gio. I, 9). Più le realtà terrestri non riflettono le idee archetipe del Logos, strutturate e strumentate lì, finalizzate in Lui, imitazioni e irradiazioni di quel ch'Egli è, già Parola di Dio, in germe già Bibbia?: « Omnia per Ipsum facta sunt » (Gio. I, 3).

Anàlogon, indici e tramiti le realtà terrestri, il Libro della Sapienza descrive l'ascesi dell'uomo a Dio (XIII, 5).

Coinvolge l'analogia di natura, o di proporzionalità, i principi di causalità e partecipazione, laddove, simili alla causa, gli effetti partecipano a gradi della sua perfezione. Pedane di lancio in ordine a Dio, le realtà terrestri ci schiudono quindi l'arcana dovizia di doti dell'infinito Creatore e Signore.

Non sono univoci i termini, scevri d'un antropomorfismo ingenuo, ma neppure equivoci, preda d'un buio agnosticismo. Sono analogici: « partim conveniunt, partim non conveniunt ». Nondimeno veraci. E' salva la proporzionalità. Soccorrono limpide le tre vie: *affirmationis, nagationis, eminentiae*. Dio si svela all'uomo (cfr. Att. XVII, 24-29; I Cor. XIII, 12).

d. L'analogia di Fede ripete l'analogia di proporzionalità.

e. La doppia analogia non elimina il mistero. Dio trascende! Ma, espunto l'assurdo, la ragione ne delibа l'Essere e la Vita.

A stringere i nodi. Rinunciare a una teologia classica e dogmatica è un rinunciare al *senso* della Parola di Dio. Come se Dio non avesse aperto il dialogo con noi! E il Cristo, non più l'Emmanuele, non più Incarnazione redentrice, s'involasse in favole e miti.

5. « ERITIS SICUT DEI » (Gen. III, 5)

L'angoscia del desiderio di Dio

L'anima, ch'è spirito, e la Fede, non l'Edipo di Freud, spiegano il desiderio spasmodico dell'uomo di identificazione a Dio.

Un tal desiderio, poiché chiama in causa la vision beatifica, esaspera un enigma che fa tremar vene e polsi. Da secoli i teologi si chiedono se l'acme di soprannaturalità della vision beatifica si concili o no con la discussa disposizione nostra, connaturata *in nuce* nello spirito, di vivere in Dio la Vita di Dio al ritmo dell'Atto puro sì da intuire l'Infinito « uti est ».

L'immanentismo, cui s'appoggiano i modernisti, e lo psicologismo religioso, tributario al subconscio, conferiscono all'enigma toni convulsi. Ripugna l'immanentismo, ma alcuni l'accolsero metodologicamente, in chiave apologetica, quasi il Cristianesimo sintonizzi coi più riposti e adamantini aneliti del cuore umano.

Pascal diede il là; il Card. Dechamps, a livello ecclesiologico, e M. Blondel in cifra psicologica, fornirono saggi cospicui.

Esaminando l'uomo *storico*, figlio del peccato d'origine, spoglio ormai dei valori soprannaturali di Grazia, fisi gli occhi al dramma dell'intima vita, Blondel registra lugubre un cumulo di lacune, di vasti e sofferti disagi, oggetto d'un diuturno conflitto tra le idealità ambite e il concreto caduco, tra la volontà volente e la volontà voluta.

Esplode un grido d'angoscia: sopperirà Dio alla misera condizione dell'uomo? Il cuore mormora sì. Ma Dio non può sopperirvi se non ad opera d'un ausilio dall'alto, che elevi e corrobori la natura, ne potenzi le facoltà ingenite allo spirito, a che si commisurino al Fine ultimo, l'apoteosi in Dio.

Sfocia la filosofia entro la religione e, sotto la spinta della tacità istanza ad un ausilio soprannaturale, l'uomo investiga la storia, cerca la Rivelazione di Dio sulle orme del Cristianesimo.

Ambigua è l'istanza del Blondel ad un ausilio soprannaturale, eretica anzi se l'adottiamo alla lettera (cfr. *Enc. Pascendi*, Dz. 2103). Però, a circoscriverla nel suo nucleo di fondo, si coonesta ortodossa.

Già Agostino e Tommaso la presentirono, anticiparono gli studi futuri, tesa la trascendenza ad una cauta immanenza. Solo bisogna cernere l'ipotesi d'una mera e nuda natura (Dio, creandoci, poteva non elevarci all'ordine soprannaturale) dall'effettiva natura dell'uomo *storico*, che Dio elevò, all'atto della creazione, e che perse la Grazia col peccato d'origine. La prima sarebbe rimasta radicalmente estranea ad ogni istanza di rapporto al soprannaturale. La seconda, no. Dopo averne fruito, nulla le impedì l'aspirazione nostalgica a quell'antica dignità di gaudi celesti.

Ed ecco il dramma dell'uomo. La più tetra sfiducia invase religione, filosofia ed arte. Il dramma lievitò supplichevole e lacrimevole l'invocazione a Dio, onde ovviasse all'incapacità della natura.

Sfuggono i termini e le dimensioni che delimitano l'angoscia del grido. Atroce è l'enigma da dirimere. Dà le vertigini.

Possibilità o no d'una vision beatifica?

In rapporto alla vision beatifica emergono due atteggiamenti netti e inconfondibili.

C'è l'atteggiamento di coloro che precludono Dio all'intuizione di angeli ed uomini, anche se la suffraghi eccelso un lume soprannaturale: riducono la Beatitudine dei Cieli alla visualità diretta dei riflessi maiestatici del Dio Uno e Trino.

C'è, invece, l'atteggiamento di coloro che proporzionano la vision beatifica all'essere intelligente e scartano, quindi, la necessità d'un lume soprannaturale.

Gli uni, nell'esaltazione della Trascendenza divina, non s'accorgono di ledere le infinite risorse di Dio (cfr. Ef., III, 20).

Gli altri, infatuati dell'uomo, n'enfatizzano lo spirito, coartano Dio al nostro metro.

Equidistante sta il dogma cattolico: la vision beatifica è intuizione del Dio Uno e Trino in Sé, acme del soprannaturale, ovunque immersa nel mistero, esimia al punto da eccellere su tutte le opere di Dio, se eccettuiamo l'Incarnazione del Verbo (cfr. Dz. 475, 530, 1786).

Laddove la Fede di essa non ci rendesse edotti, non potremmo conoscere ch'esiste se non in un'ipotesi: la sua costituzione a Fine ultimo *necessario* cui Dio *debba* destinare l'uomo. Ma ciò sovverte alle radici il sistema della Grazia e crisma l'assurda teoria del Panteismo. L'io dovrebbe dissolversi in Dio per godere la vision beatifica!

A volte gli uomini delirano. Erigono, pazzi d'orgoglio, la babelica torre, librano frenetici, imbaldanziti da fatui trionfi, l'immane mole alle stelle, osannano illusi la conquista dei Cieli. E la torre si schianta. Orrido mucchio di macerie e di polvere. S'offuscano Cielo e Terra. Dio non è più Dio. L'uomo non è più uomo.

« La vita eterna — afferma S. Massimo Martire — travalica le leggi del cosmo. Non baluginano quaggiù semantiche che ne sfiorino il mistero. Declinano vacue idee e parole » (*Cent. Oecon.*, IV, 19).

A guisa della grazia, che infeuda, e del lume di gloria, che esige, la vision beatifica è indimostrabile (cfr. Vat. I, Dz. 1816). Se astrae dalla Fede, mai la ragione dimostrerà l'esistenza e l'essenza d'un tal mistero.

Donde, allora, si sprigiona il grido d'angoscia, spasmodico il desiderio del naturale al soprannaturale?

La scuola di Scoto

Dietro la guida di Duns Scoto, la Scuola Francescana reputò che gli uomini, privi di Fede, seppur impari ad evincere l'esistenza della vision beatifica, n'afferrano nondimeno in linea di dimostrazione l'insita *possibilità*. Dinamico, vivo innerva l'anima un desiderio di perfezione del proprio essere, perfezione che, ai fastigi, non brilla se non in Dio posseduto e goduto « facie ad faciem seu uti est » (cfr. DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense*, 1, IV, d. 49, q. 9).

A scanso d'equivoco, a eludere il semipelagianesimo, oculata la Scuola distinse tra il desiderio *naturale*, promosso da intrinseco finalismo di natura, e l'attuazione di quel desiderio che, per contro, è soprannaturale e gratuita. Pose quindi, con egual cautela, termine della vision beatifica, non l'uomo sul piano filosofico, in chiave di natura pura, ma l'uomo storico, siccome uscì dalle mani di Dio, l'Adamo biblico deiforme, ricco d'un titolo giuridico alla vita eterna, capostipite dell'umanità, che decadde poi, e coinvolse, nel peccato d'origine, gli uomini tutti.

In siffatta contestualità rigorosa di dati l'aporia tra un desiderio naturale ed un fine soprannaturale appartiene alla storia e, mentre designa la indispensabilità della Grazia, stupenda la liberalità di Dio, esplica all'unisono la divina dignità dell'uomo, bruciante l'inquietudine del cuor nostro, i costituzionali conflitti in rilievo, messi a fuoco da Agostino e Pascal.

Se non che dal sec. XVI le ripetute condanne inferte ai baianisti, a Giansenio e a Quesnel; le esagerazioni di parecchi che instavano per un requisito d'ordine etico, nell'uomo in quanto uomo, alla vision beatifica; la prevaricazione dell'indirizzo scolastico svilirono la vecchia opinione di Scoto. Cogli anni l'irretì l'oblio. Ma riapparve in seguito, d'improvviso, la seconda metà del secolo scorso. Urgeva apologeticamente il suo notevole valore in risposta al problema se la nuda ragione, a livello di natura pura, riuscisse a far luce sulla elevazione soprannaturale dell'uomo, oppure non incidesse idonea oltre la difesa negativa d'una semplice non ripugnanza. I teologi entusiasti la rivalutarono. Non mancarono gli studi ponderosi dei filosofi e l'*Action* di M. Blondel v'imperniò la tematizzazione più audace.

S. Tommaso e la teologia d'oggi

Oggi la critica cattolica respinge unanime la *dimostrabilità* della possibilità circa la vision beatifica. Apodittiche le prove.

Se la vision beatifica, all'umana ragione non edotta dalla Fede, fosse di sì facile presagio, va da sé che la logica del mistero e il senso della Fede ne scapiterebbero in riverberi deleteri, se non infausti.

D'una miriade di realtà fisiche, esigue in rapporto all'abisso di contenuti attinenti la vision beatifica, noi ignoriamo l'esistere e non perciò le riteniamo d'obbligo misteri rivelati! Di non poche, anzi, la possibilità non innuisce certezza se prima la ragione non n'acclari l'esistenza.

Di più. In che modo, mai, e per che strade la nuda ragione, in balia d'un lume scialbo, verrà a comprendere il *come* Dio investa degli infiniti splendori del suo Essere, che soli lo rendono visibile, una piccola anima carica di limiti; il *come* l'assimili in consorzio di vita eterna e la deifichi al ritmo trinitario; il *come* le impresti i propri occhi, il palpito del cuore santissimo, la ingorghi nell'intimità e plenarietà di Sé, Sommo Bene, antonomastica fruizione in virtù dell'unità di veggente e di veduto?

Divinizzazione inaudita, ove il divino quasi assorbe l'umano ed ove l'uomo quasi funge da Dio. La sfolgora Giovanni in un compendio sublime: « Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est » (I Gio. III, 2).

Non è forse qui che il Padre esaurì le meraviglie dell'Amore? Se questo non è un mistero imperscrutabile, di misteri imperscrutabili non ne annovereremo più! Ridurre la vision beatifica all'angustia dei nostri giudizi e raziocini è topica di lusso, un sottile sofisma che svuota *ab imis* la Redenzione di Cristo d'ogni carattere soprannaturale.

Più accorti i teologi contemporanei concedono alla nuda ragione riguardo alla vision beatifica appena un *presentimento vago* che, se basta a far apparire congrua la possibilità, non permetterà mai di acquisirla dimostrativamente: a quella stregua che, per quanto si moltiplichino i lati d'un poligono iscritti in una cinconferenza, mai e poi mai il poligono combacia con la circonferenza.

Insegna S. Tommaso: « L'auge di beatitudine dell'uomo si compie nella sua attività più nobile, ossia l'attività intellettiva, poiché è l'intelletto che affligge l'anima in Dio, il suo Principio... Dei vari e multipli effetti l'intelletto nostro indaga le cause e, di causa in causa, rimonta all'ultima Causa, Dio, la Causa Prima... Non s'appaga, no, l'intelletto di concludere che Dio esiste, ma aspira a penetrarne la natura, laddove è di essenza dell'intelletto l'*« intus legere »*... Estua dunque in noi, congenito, il desiderio della vision di Dio in sé, e non è un desiderio inane » (S. TH., I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8; S. CONTR. GENT., 1. III, cc. 50, 51, 57).

Su due piedi la diagnosi di S. Tommaso ha l'aria di dar adito a un'ermeneusi fluida. Ma non è così.

Già il desiderio, che l'Aquinate vuol congenito all'uomo, lungi dal vertere sul Dio Uno e Trino della Rivelazione, non concerne se non Dio *artefice del cosmo.* Peraltro non è un desiderio in linea d'efficacia, che *rivendica* di Dio, artefice del cosmo, la visione faccia a faccia.

Irrisorio è supporre che S. Tommaso naturalizzi il soprannaturale ed iuguli la Fede, se tutta la sua teologia tutela integri Fede e soprannaturale, li scevera con preclara limpidezza. Chi oserebbe far di S. Tommaso il corifeo dei modernisti? Da un tal indistinto, generico desiderio dell'uomo d'unione e comunione in Dio non si dedurrà mai la soddisfazione d'*obbligo* di Dio, né il *come* Egli lo possa adempiere.

Non *dimostra,* un tal desiderio, la possibilità della vision beatifica, impari dinanzi alla intrinseca inconcepibilità del mistero. Solo n'accarezza il presentimento vago, la supposizione e presunzione, la convenienza: un serio argomento, al tandem, in merito all'accessibilità d'una meta, che, sproporzionata sì ai nativi poteri del nostro intelletto, strugge nondimeno l'anima d'aneliti profondi ed angosciosi.

Sappiamo al limite di non aver mezzi naturali per arrivarvi; sappiamo che dipende da Dio, da un suo libero decreto e da un suo dono gratuito, il farcene partecipi; sappiamo di poter obbedire ad un influsso dall'alto che ci trasfiguri e ci trasumani. Di più non sappiamo.

A riepilogo. La nuda ragione, pur dimostrando che nella natura intellettiva creata non c'è — in rapporto alla vision beatifica — l'incapacità che si ha invece nella natura non intellettiva, non evince punto la capacità di noi uomini di veder Dio *faccia a faccia.* Ossia. Converge sul vero l'intelletto nostro. E' capace di tutto il vero, ma d'obliquo, attraverso le realtà terrestri e celesti, effetti della Causa Prima, non secondo il modo proprio di Dio, ch'è il modo in cifra di vision beatifica.

Comunque, se la nuda ragione non può dimostrare la possibilità della vision beatifica, neppure può dimostrarne l'impossibilità.

Dimostrativamente essa evince tre cardini:

che l'auge di beatitudine o perfezione dell'uomo inside nella vision beatifica di Dio;

che a Dio dev'essere possibile l'unirci a Sé in consorzio di Vita eterna;

che per Dio è possibile farlo.

Natura e Soprannatura

L'onnipotenza divina ha un'orbita d'azione dispiegantesi su scala infinita, al di là dei termini più oltranzistici di concezioni tersissime d'uomini e d'angeli.

Ad un ausilio soprannaturale la vision beatifica demanda la non teorica possibilità: e il soprannaturale — non scordiamolo — elude di volta in volta indagini e scandagli dell'umana ragione, i pinnacoli dell'acume filosofico.

In breve. Nulla s'accorda di più all'ansia degli spiriti che la vision beatifica del loro Creatore e Signore, ma, d'unisono, nulla supera di più le anime nostre che siffatta olimpica vision di Dio, svelataci dalla Rivelazione del Padre.

Il desiderio naturale di veder Dio faccia a faccia denuncia nell'anima, ovvia, la disposizione altrettanto naturale a ricevere da Dio esimio un potenziamento d'eccezione, un'elevante virtù infusa di soprannaturalità ai fastigi del dinamismo. Non v'ha dubbio. C'è, nell'anima, spontanea l'obbedienzialità e la docilità ai disegni arcani di Dio in ordine all'assimilazione deiforme. Ad opera di questa previa disposizione naturale, la Soprannatura innerva la natura dell'uomo e, sintomatico, divinizzandola, non v'altera l'intima costituzione di base: di vision beatifica, che ingloba il soprannaturale, culmine d'ogni Grazia in Gloria, se l'intelletto si autotrascende, non muta però in se stesso, atteso che l'oggetto suo *adeguato* è tutto il vero.

« Laddove il senso della vista — osserva S. Tommaso — repelle, composto com'è di sola materia, la elevazione ai lucidi approdi dello spirito, l'intelletto degli uomini e degli angeli, mancipio allo spirito, non ripugna ad una ulteriore elevazione di poteri » (*S. Th.*, I, q. 12, a. 3, ad 3m).

Si dirà: tra Dio e l'uomo corre un abisso insormontabile. Corre l'infinito! Ma l'essenza di Dio, Sommo Vero e Sommo Bene, non è absona ai nativi poteri dell'anima, né mancano a Dio i mezzi a commisurarveli.

Così, da un verso il naturale desiderio dell'uomo di vedere Dio « uti est », d'altro verso l'innata dialettica dell'anima aperta a tutto il vero e a tutto il bene, che Dio invigorisce con la dialettica del divino, avallano la possibilità della vision beatifica.

Più che una morta passività o una mera non ripugnanza offre la natura alla Soprannatura. La sua è una predisposizione attuosa, sicché la Grazia vi irrompe non incongrua, accendendovi, umanamente e divinamente vivificatrice, la Vita trinitaria del Logos.

Nell'antropologia soprannaturale la natura dell'uomo si eleva, senz'annullarsi, ad un vitale consorzio di Dio, auspice la Soprannatura che, completamento e perfezionamento di estrema convenienza ontica e psicologica, n'adegua i profondi aneliti, bisogni e vuoti drammatici, urgenti e struggenti da quando decadde l'Adamo biblico, tesi al Cielo in un grido d'angoscia.

6. RELIGIONE E FEDE

Arbitrarismi dei novatori

Vincoli indissolubili annodano religione e fede. Suppedanei a Freud, i teologi neo-ortodossi le scindono incauti. Sfasano i rapporti dell'uomo con Dio.

In connaturalità all'uomo, nasce la religione da postulati dello spirito, metafisiche istanze che illuminano e avvalorano l'ingenito sentimento del divino.

La fede incorpora la religione. Vi dà turgida concretezza di contenuti esistenziali e personali. Sigla il colloquio tra Dio e l'uomo, l'intersoggettività Io-Tu. E' il «Sì» ad una Rivelazione di Dio, vera o falsa che sia.

S'aggiunga sinistro l'abbaglio d'ascrivere, sul filo dell'Edipo di Freud, la genesi del fenomeno religioso, rigoglio di culti e indirizzi polimorfi, al peccato d'origine.

No! Il culto a Dio è *essenzialmente* latreutico, un inno di adorazione eucaristica. Non divenne espiatorio se non *per accidens*, appunto dopo il peccato d'origine, libera e tragica scelta degli umani destini. Da allora deflagrò il peccato. Non ebbe più argini. Fu il peccato del mondo. E priorizzò l'espiazione, ma « condicio sine qua non » in ordine all'adorazione.

Essenzialmente latreutico, quindi, il culto di Dio precedette il peccato d'origine. Sboccia, fulcro e sintesi del fenomeno religioso, coevo all'insorgere dell'uomo. Lo inaugura lo spirito a livello di perentori postulati, di chiare istanze metafisiche. L'uomo avverte che non ha in sé la ragion del suo essere e del suo agire. Avverte che la realtà cosmica è finitudine. Avverte la diuturna odissea di cause ed effetti, le leggi ferree, egemone la teleologia di un'armonizzazione ai dettagli e nell'insieme. L'uomo spezza il cerchio. La contingenza invoca l'eterna e infinita Trascendenza. Invoca la Causa Prima. Tutto è *da* Dio. Tutto dunque è *di* Dio e tributario *a* Dio. Esplode latreutico il culto, ossequio il più devoto, sommissione onnimoda, gonfia di passione, osanna ed alleluia a tanta Maestà. Relega nel sogno, mitica invenzione, l'Edipo di Freud.

L'indecisione di Freud e l'ateismo

Freud analizzò le motivazioni del fenomeno religioso, considerate come elementi della civiltà in evoluzione, in chiave d'un ritorno alle loro fonti, collettivamente e individualmente. Non vi scorse se non una psicologia proiettata al di fuori, nel mondo. E in tal luce la religione gli apparve nevrotica, ossessiva, infantile. Di più. Non esiste per lui che la religione dell'uomo qualunque. Se afferma una maturità scientifica dell'uomo, non dà adito ad un fenomeno religioso maturo.

Espletò la diagnosi con la psicanalisi, che aprì alla speculazione psicologica. Allo spoglio minuto, denso di scrupolo, in materia di paralleli non corrispose la troppo spiccia riduzione delle *analogie* in *postulati.*

Ligio a ciechi apriorismi, ma onesto, Freud non si convinse mai. Di continuo la diagnosi conobbe la crisi. A più riprese il Maestro di Vienna la revisionò nel dubbio, moltiplicò e modificò le ipotesi. Ammise l'unilateralità della psicanalisi. Nondimeno non seppe demordere dai vecchi schemi, succubo sempre al « leit-motiv » di Heros (23).

Obiettivamente noi documentammo l'inquietudine di Freud d'aver « deciso » (24).

Citammo anche esplicito un brano dal « Mosé », ove Freud, ormai prossimo alla morte, conscio dei limiti del suo metodo, si direbbe sconfessi la viscerale irreligiosità. Eccolo:

« La creazione dei molteplici culti, e ci riferiamo in specie al culto ebraico, ha un carattere di grandiosità che tutte le nostre spiegazioni non riescono a dirimere. Dev'esserci un altro fattore, qualcosa che ha scarsa analogia e non ha equivalente in nessun luogo, qualcosa di unico che non può misurarsi se non dai giganteschi effetti, il cui ordine di grandezza è quello della religione medesima » (25).

L'*altro fattore,* il *qualcosa di unico* non lasciano forse uno spiraglio su un Freud disponibile al fenomeno religioso?

Freud parla, sì, di progresso. Dalla costrizione esterna, imposta, si accede all'interiorizzazione in virtù del super-ego (26).

Ma al quesito se dottrine e canoni del fenomeno religioso siano capaci d'un progresso psichico in termini d'interiorizzazione Freud non volle rispondere. Peggio, li ritenne non consentanei alla psiche dell'individuo e biasimò severamente coloro che credono « per dovere » in nome del super-ego (27).

Ci sono in ultimo a giudizio di Freud, fedeli legati al loro credo da « legami affettivi », e non da minacce, o paura (28). Se non che i

---

(23) Cfr. *Essais de Psychanalyse appliquée,* o. c., p. 139: S. E. XVII, 138; *Ma vie et la psychanalyse,* o. c., pp. 49, 110: S. E. XX, 32-33; XX, 70: *Psychanalyse et médecine,* o. c., pp. 139, 140, 184, 204, 206: S. E. XX, 194-95, 220, 230-32; R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* Parigi 1949.

(24) Cfr. — ad es. — *Totem et Tabou,* o. c., p. 140: S. E. XIII, 100; *Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse,* o. c., p. 36: S. E. XXII, 25; *L'Avenir d'une illusion,* o. c., p. 84: S. E. XXI, 31; *Moïse et le monothéisme,* o. c., pp. 144-45: S. E. XIII, 100.

(25) *O. c.,* pp. 171-72: S. E. XXIII, 128.

(26) Cfr. *L'Avenir d'une illusion,* o. c., pp. 27-28: S. E. XXI, 12.

(27) Cfr. *Ib.,* pp. 65-66, 72-73: S. E. XXI, 25, 27.

(28) Cfr. *Ib.,* p. 126: S. E. XXI, 47.

« legami affettivi », lungi dall'esprimere l'autentica fede animata da carità non spuria, obbediscono a stimoli narcisistici (29).

Nemmeno la « sublimazione » adombra un Freud che indulga alla religione e alla fede.

Già scrivendo a Pfister, egli reputava la sublimazione religiosa la « forma di sublimazione più comoda » (30).

Nei suoi innumeri studi Freud non l'esplicò alle radici. Indefinite risultano le fasi di sviluppo, generico, incerto l'*iter*. E non stupisce, poiché Freud non approfondì la psicologia dell'Ego.

La sublimazione si svolge fin dall'infanzia. Spontaneamente i torbidi impulsi di Heros, inibiti dalle censure, tendono a trasferire l'Id su più nobili scopi. Sublimano le remore e i vincoli della famiglia in direzione dei rapporti comunitari sì da promuovere, in nuovi legami affettivi, con l'avvio alla civiltà, l'arte e la religione. L'ascesi ottempera ad un piano economico (31).

Ivi l'Ego, di fronte ad una sublimazione che i torbidi impulsi di Heros adempiono spontaneamente, non esercita alcun ruolo. Apate. Impartecipe.

Indubbio. Divergono, seppur sporadici, taluni passi, ove le facoltà spirituali dell'Ego influenzerebbero la sublimazione. Ma — s'è visto — apocrifo è in Freud lo spirito, infeudato giocoforza ai meccanismi della psiche. Non è « pneuma » (32).

Né Freud eluse la domanda se l'Ego abbia un ruolo determinante riguardo alla sublimazione. Disse che la domanda meritava un'acuta discussione « ab imis ». Si astenne però dal discutere, con severità d'indagine, il grosso problema. La domanda rimase sulla corda. Nei passi in parola il pensiero di Freud sorvola etereo. Non puntualizza. Fluttua a mezz'aria la sublimazione, spoglia di libido erotica, pregno l'Eros di narcisismo (33).

E' all'arte, semmai, che Freud riconosce uno scampolo di libertà: « Forse Leonardo da Vinci sconfessò e superò con l'energia dell'arte l'infelicità della sua vita amorosa » (34).

---

(29) Cfr. *Moïse et le monothéisme*, o. c., pp. 158-59: S. E. XXIII, 118.

(30) *Lett. a Pfister* del 9 febbr. 1909, o. c., p. 46.

(31) Cfr. *Cinq Leçons sur la Psychanalyse*, o. c., p. 176: S. E. XI, 154; *Trois Essais sur la sexualité*, o. c., pp. 156-57, 178: S. E. VII, 178, 238; *Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse*, o. c., p. 133: S. E. XXII, 97; *Psychologie collective et analyse du Moi*, o. c., p. 108: S. E. XVIII, 138-39; *Malaise dans la civilisation*, o. c., passim; *Cinq Psychanalyses*, P.U.F. 1945, pp. 369-378, 414-416: S. E. XVII, 61-74, 414-416.

(32) Cfr. « *Civilized* » *Sexual Morality*: S. E. IX, 187-188.

(33) Cfr. *Le Moi et le Ça* in *Essais de Psychanalyse appliquée*, o. c., pp. 184-85: S. E. XIX, 30.

(34) *Un souvenir d'enfance de Leonard de Vinci*, o. c., pp. 210-11: S. E. XI, 111.

Alla religione, no. Non ventila l'idea che i credenti possano anch'essi sconfessare e superare quanto di nevrotico e d'infantile si annidi nelle loro inconsce motivazioni di fede. Sempre i credenti resteranno nevrotici e infantili, impossibilitati a raggiungere la maturità umana. L'unica maturità dell'uomo è quella scientifica.

L'« argumentatio ad hominem »: 1. L'adattamento alla realtà

In « Totem e Tabù » Freud stabilì i criteri di maturità scientifica, e cioè: l'adattamento alla realtà, la rinuncia al principio del piacere, l'orientazione e l'apertura al mondo degli oggetti del desiderio.

In base a questi criteri, noi avanziamo una « argumentatio ad hominem » che riconsacri la fede a livello di maturità psicologica e reinterpreti, non più faziosamente, mediocre, se non sterile, neutra, la religione dell'uomo qualunque.

A buon diritto Freud stimò la ragione madre del pensiero, guida e garante di verità (35).

La fede non deroga. Dall'esordio all'epilogo è adesione *razionale* al Verbo di Dio: « Intelligo ut credam, credo ut intelligam » (S. AGOST., Sermo XLIII, 9).

Dichiarava S. Tommaso: « I credenti non respingono né osteggiano la ragione; la cointendono e la trascendono in una luce più alta » (*III Sent.* 24, 3, sol. 2, 2m. Cfr. *C. Gent.* III, 154).

Altro è la realtà cosmica, altro la realtà umana. A mille doppi la maturità psicologica surclassa la maturità scientifica. Se la nuda ragione è criterio efficace per la prima, scopre e sviscera la realtà cosmica, non basta per la seconda, impari ad esaurire la ben più composita e recondita realtà umana.

Pullula d'enigmi l'anima, turgida di misteriosi meandri. I rapporti di vita tra uomo e uomo, i rapporti di due che si amano, dei figli coi genitori, di sposi ed amici, nutriti di fiducia ch'è fede, reclamano — oltre il ragionevole — l'intellezione del cuore.

Lo stesso Freud ebbe a dichiararlo in una lettera a Fliess, nonché in tema di « transfert » (36).

Se Dio non è un idolo, la proiezione di desideri infantili in scala antonomastica, il Dio di Freud e dei filosofi, ma è il Dio d'Abramo, la Fede instaura tra l'uomo e Dio un rapporto di persona a Persona, l'unione e comunione di vita, il dialogo io-Tu.

La Fede virtù non si riduce, no, al rapporto con la Parola di Dio,

(35) Cfr. *L'Avenir d'une illusion*, o. c., p. 75: S. E. XXI, 28.

(36) Cfr. Lettera a Fliess del 7-V-1900 in *Naissance de la Psychanalyse*, o. c., p. 283; *Ma vie et la Psychanalyse*, o. c., pp. 65, 193: S. E. XX, 42, 224; *Essais de Psychanalyse appliquée*, o. c., pp. 106-107: S. E. XIV, 312.

Verità al di sopra di noi, nel limbo dell'astrazione divina: è il *rapporto di ciascuno di noi* con *Dio che parla,* col Verbo in Persona, Verità sussistente, viva e vivificatoria. Un rapporto di persona a Persona, cioè di vita, laddove l'intellezione del cuore, edotta da un'esperienza colma d'amore, enuclea tutta la psicologia nostra, affulge e sfolgora, intuizione all'acme, consorzio in Dio Uno e Trino (cfr. Gio. VI, 57-58; Gal. II. 20).

« Scio *cui credidi* » (II Tim. I, 12). Dirà Tommaso: « Fides non procedit ex visione credentis, sed a visione *cui* creditur » (*S. Th.* I, q. 12, a. 13; cfr. II-II, q. 11, a. 1).

Oscuro è l'oggetto di Fede. Sfugge ai poteri apodittici della nuda ragione (I Cor. XIII, 12; cfr. S. TOMMASO, *S. Th.* II-II, q. 2, a. 1 e q. 4, a. 8; I, q. 12, a. 7; *C. Gent.* III, 154). Eppur lo sperimentiamo attraverso l'esperienza d'amore del Verbo Persona. « Corde creditur ad iustitiam » (Rom. X, 10). L'amore, quello a ritmo di spirito, assume le dimensioni dell'essere che amiamo; la nuda ragione, invece, le dimensioni dell'uomo che conosce. Quaggiù la ragione non può attingere Dio se non entro i limiti delle sue idee. E lo impoverisce. L'amore, no. Spira sull'oggetto essere, non già sull'idea dell'oggetto. Affidandosi al vago intuito che in Dio v'è assai di più dei contenuti offerti dalla nuda ragione, innalza l'anima alle soglie di Dio, lo abbraccia com'è in sé, apre l'io in Dio al di là d'ogni limite dell'umana ragione (cfr. *S. Th.*, I, q. 82, a. 3).

« Verum est factum ». Bisogna *far* la verità, con l'amore, vivendola e connaturandola in noi, se vogliamo comprenderne il messaggio. «Qui facit veritatem, venit ad lucem » (Gio. III, 21). Mentre la disvela, chi *fa* la verità d'incanto la ritrova, più sua, vitalmente, personalmente, esistenzialmente. « Caritas *novit* veritatem... Amor est *plenitudo* scientiae » (S. AGOST., *Confess.* VII, 10; *De Gen. c. Man.* II, 35).

E' l'amore di Cristo, in linea di prassi, che investe la Fede-virtù di certezza inconcussa. Un tal amore non è cieco sentimento religioso, ma volontà schiusa al bene. E la volontà estua illuminata, affettività della ragione, intellezione del cuore (cfr. S. TOMMASO, *III Sent.* XXIII, 2, sol. 1, 2; *De Ver.* X, 11, 6m).

Che vi siano verità non conoscibili, a titolo di certezza inconcussa, se non in via d'esperienza personale, anche Freud lo ammise. Giudicò necessaria l'esperienza personale in relazione alla psicanalisi e all'arte (37). Per la Fede, no. Mai. Nel fenomeno religioso vide solo l'assurdo, un'illusione irrimediabile, il delirio nevrotico (38).

Forse eccepisce l'estasi, supposta libera da illusione o nevrosi. Pri-

(37) Cfr. *Psychanalyse et Médecine,* o. c., p. 146: S. E. XX, 199; *Essais de Psychanalyse appliquée,* o. c., p. 10: S. E. XIII, 212.

(38) Cfr. *L'Avenir d'une illusion,* o. c., p. 85: S. E. XXI, 31-32.

vilegia comunque il protagonista, non gli altri. E Freud non la prende in esame (39).

Stupiamo d'un Freud, psicologo, ostinato a vedere esclusivamente nella scienza l'adattamento alla realtà, quando la scienza ignora precipua la realtà dei rapporti di vita, tra persona e persona, importanti più di tutte le leggi fisiche o chimiche: rapporti d'amore, di cui la fede e l'intellezione del cuore hanno il monopolio d'empiti intuitivi. Piaccia o no a Freud, l'intuire l'*io* amo e il *tu* ami è un adeguarsi alla realtà dell'uomo che, gonfia di mistero, eccelle egregia.

Creduta e vissuta, esperienza personale dell'amore di Cristo, adesione razionale alla Persona del Verbo, sì, ma in parametri esistenziali e vitali, la Fede in Dio sigla irrefragabilmente l'adeguamento alla realtà, fonte di maturità psicologica.

Poiché s'adegua alla realtà delle persone e dei loro rapporti, la Fede educa l'uomo in vista d'una realtà più vasta, storica e cosmica, favorendone lo sviluppo etico, socio-economico, politico, pedagogico, letterario, artistico, filosofico, tecnico-scientifico. Disloca l'oggetto dei suoi desideri nel mondo esterno, apostolato di carità di mezzo ai fratelli, alla collettività ecclesiastica e civile, all'umanità in globo. Ciò che Freud schiavo di ciechi pregiudizi, nega (40).

2. La rinuncia al principio del piacere

Freud ravvisa l'illusione laddove la fede neglige il rapporto con la realtà, tesa all'attuazione d'un desiderio. L'illusione è quindi segno d'infantilismo, se non di nevrosi (41).

La maturità dell'Ego — in antitesi — ha per regime « la sostituzione del principio della realtà al principio del piacere ». Il che non connota l'esautorazione del principio del piacere, ma n'è la salvaguardia. Si evolve così la civiltà: « Il progresso va dal principio del piacere al principio della realtà, distingue l'uomo adulto dal bambino (42).

Se l'Ego ottempera al principio del piacere, ma d'un piacere che s'adegui alla realtà, di più in più *si purifica*, in grado di valutare le *qualità* dei piaceri. Lo suffragano in merito l'arte, la scienza e le attività amorose. La religione, no (43).

---

(39) Cfr. *Ibid.*, pp. 75-76: S. E. XXI, 28.

(40) Cfr. *Malaise dans la civilisation*, o. c., p. 172: S. E. XXI, 84.

(41) Cfr. *L'Avenir d'une illusion*, o. c., pp. 83-84: S. E. XXI, 31.

(42) Cfr. *The two Principles of Mental Functioning*, a. 1911, p. 34: S. E. XII, 223; *Actes obsédants et exercices religieux*, o. c., p. 182: S. E. IX, 127; *Essais de Psychanalyse appliquée*, o. c., p. 106: S. E. XIV, 312.

(43) Cfr. *Metapsychologie*, o. c., pp. 58-59: S. E. XIV, 136; *Malaise dans la civilisation*, o. c., pp. 707, 727: S. E. XXI, 79-80, 101; *Formulations on the two Principles of Mental Functioning*: S. E. XII, 223-224.

A Freud noi ricordiamo che il Cristianesimo non rinuncia radicalmente al piacere, siccome attestano le Beatitudini e i gaudi della carità. Diciamo che i credenti possono, nell'ambito d'una ricca vita di fede, raggiungere l'Ego adulto, al di là del principio del piacere.

Purtroppo Freud non seppe cogliere, limpide e valide, le superiori istanze dell'anima, il binomio psiche-pneuma. Stimò non innata la coscienza; a mò d'aggiunta, in sovrapposizione, l'intelligenza; problematici l'autocontrollo e l'autodominio. L'uomo di Freud non è se non « animal ». Declassato lo spirito a doppione dello psichismo, più non esiste l'unità fiso-psichica, né l'unità psico-pneumica (44).

La concezione ilemorfica di Aristotele e Tommaso scalza la pseudo antropologia di Freud, fittizi i dualismi e le fantastiche dicotomie.

Le passioni — ad es. — evidenziano l'unità bivalente dell'uomo persona: moti estemporanei dell'appetito sensitivo, alterazioni organiche, oltre l'immaginazione matrice, esse chiamano in causa l'appetito intellettivo, vuoi la ragione che n'acclara la buia semantica, vuoi la volontà che le equilibra. Sincrono lo spirito le umanizza vigile di volta in volta, le moralizza e le finalizza.

L'idea — ad es. — incorpora la sperimentazione dei sensi, astrae il noumeno dai fenomeni: « Nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu » (cfr. S. TOMM., *S. Th.* I, q. 20, a. 1, 2m; q. 85, a. 7, c; I-II, q. 37, a. 4, c; III, q. 21, 2; *C. Gent.* III, 144; *De anima*, c. 9).

Una è l'anima, unico principio di vita, genesi d'ogni espressione di attività umana, dalla digestione all'estasi. Urge nell'embrione del feto, carica di virtualità, vegetativamente, sensitivamente, intellettivamente. Le virtualità si sviluppano di prosieguo. Preparano le meno perfette la strada alle più perfette, idoneo l'appannaggio corporeo (cfr. *S. Th.* I, q. 77, aa. 4, c, 7, c; q. 118, a. 2, 2m.).

Sicché l'accedere dell'anima allo spirito in atto, l'Ego « sui compos », non avviene attraverso l'*addizione postuma* di Freud d'un nuovo fattore estraneo. Sono le facoltà inferiori, elaborate dall'assiduo esercizio, a disporre e a condurre all'atto, in rilievo di vita ai vertici, le facoltà superiori. Queste, poi, egemoni, indetteranno quelle, sino a sublimarle. E' dunque l'Ego degli istinti (l'Ego-piacere) che, affinatosi di più in più, estua e celebra la maturità psicologica nell'Ego dello spirito (l'Ego-realtà). Insite in ciascuno di noi uomini, scaturigini del nostro essere, si esplicitano coscienza e intelligenza, crismano esimie l'autocontrollo e l'autodominio, strutturano l'uomo adulto (cfr. *III Sent.* XXIII, 1, 1, c; *De virt. in communi* IV, c).

Il dualismo ontico, che divide l'uomo, nascose a Freud l'umaniz-

(44) Cfr. *Essais de Psychanalyse appliquée*, o. c., p. 142: S. E. XVII, 140; *Psychanalyse et Médecine*, o. c., p. 233: S. E. X, 247.

zazione degli istinti in atti consapevoli e liberi, responsabili. Scevra di scopi prefissi, d'una motivazione a ragion veduta, la libertà non è se non un « sentimento ». L'uomo non può sopprimere il desiderio spasmodico di ricerca del piacere e dell'utile (45).

Che l'uomo elevi anche la ricerca al Vero, al Bene, al Bello, ambiti in se stessi e per se stessi, ebbro d'un piacere *puro*, il piacere dell'affettività spirituale, il piacere dell'amore carità, Freud nemmeno immagina.

D'un tal piacere *puro*, che supera il principio del bruto piacere di Freud, fruiscono gli atti morali onesti, riboccano le virtù infuse, la Grazia e i doni dello Spirito Paraclito (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 2, 2m; II-II, q. 19, a. 2, 3m e q. 141, a. 1, 3m).

Indubbio, ardua è l'ascesi alla maturità psicologica, in chiave d'affettività spirituale, a livello d'un piacere *puro*. Non di rado la fede rimane bambina, ancorata ai sensi e al sentimento, non abbastanza pneumica, succuba ai registri psichici. Qui ha buon gioco la diagnosi di Freud. Infantilismo, animismo, superstizione e magia inficiano la fede bambina dell'uomo « qualunque ». Ma, a dispetto di Freud, l'uomo qualunque si fa adulto. Cresce la fede, aperta ad una maturità psicologica che purifichi l'Ego dal principio del piacere, in cui, ligia al principio della realtà, l'affettività spirituale imbriglia e nobilita l'appetito sensitivo in amore di carità (Ef. IV, 14).

N'è conferma la Bibbia. Dall'Esodo, al libro di Giobbe, ai duri moniti dei Profeti staglia la pedagogia di Dio a esigere imperiosa la purificazione dei sensi. Affulge più drastica in Cristo. A Scribi e Farisei, che utopizzano un Messia politico, il Cristo denega i segni richiesti (cfr. Mtt. XII, 39), accusandoli di misconoscere Dio (cfr. Gio. VIII, 54-55), sì da sfatarne l'idea d'un idolo, illusione e proiezione dei loro desideri. Egualmente, coi discepoli, reclamerà ch'essi radichino la fede sulla sua Persona, non tanto sui miracoli (cfr. Gio. X, 38; XIV, 11).

Agli occhi del Battista il Messia doveva essere l'araldo della Giustizia, vindice di Dio. Cristo invece inculcava la Misericordia. E il Battista dubitò se Cristo fosse il Messia. Inviò quindi alcuni discepoli a chiedergli: « Tu es, qui venturus es, an alium expectamus? » (Mtt. XI, 3). La risposta di Cristo, in adeguazione alla realtà, obbliga il Battista ad espungere l'illusione d'un Dio vindice: « ... Pauperes evangelizantur, et beatus est, qui non fuerit scandalizatus in me » (Ib., 5-6).

Così Cristo, più volte, imporrà agli apostoli di purificare lo zelo da fatue illusioni e, rimossa l'occasione di scandalo, li vorrà pronti a sostituire il principio della realtà al principio del piacere.

Il bisogno d'una purificazione *ab imis* emerge, in primissimo pia-

(45) Cfr. *Psychopathologie de la vie quotidienne*, o. c., pp. 293-94: S. E. VI, 253-54; *Formulations on the two Principles of Mental Functioning:* S. E. XII, 223.

no, nel « Padre nostro »: « Sanctificetur nomen tuum » (Mtt. VI, 9). E cioè. Cristo insta a che noi, in ordine a Dio, ci purifichiamo da ogni forma d'idolatria, di proiezione infantile, di nostalgia del padre, d'infantilismo e motivazione nevrotica: « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt » (Mtt. V, 8).

Avanzano i fedeli, ampliano e accentuano il credere, in misura del loro no alle illusioni. Di più in più l'intelligenza, o fede, il desiderio, o speranza, l'amore, o carità, sperimentano la purificazione auspicata, perché la realtà divina ne regola il piacere.

Non nascondiamolo. Impervio ed improbo è l'*iter* di purificazione. Si svolge a gradi. La Rivelazione di Dio arriva a noi dalla Bibbia, dai misteri liturgici e sacramentari, da sconcertanti esperienze di vita, ossia da « segni » non razionalizzabili, ma *esoterici* e che, come tali, rischiano un'ermeneusi di tipo infantile.

La Fede progredisce se passa da una percezione e da un uso fanciulleschi, se non nevrotizzati, dei misteri in oggetto ad una percezione e a un uso adulti.

I Salmi, citiamo un esempio, cardini della preghiera cristiana, potrebbero suggerirci un'ermeneusi infantile. Le immagini non innuiscono forse la nostalgia del padre trasferita in un Dio onnipotente, che tutela e consola, sgomina i nemici, facile al perdono, tenero coi più piccoli? Non s'atteggiano forse i pii israeliti a bambini, i « poveri di Jahve », inermi di fronte ai pericoli del cosmo e alla cattiveria degli uomini? E nondimento profonda è la realtà espressa dall'arcaico linguaggio dei salmi. Postula un'ermeneusi adulta.

Semmai la diagnosi di Freud circa la religione dell'uomo qualunque è un pungolo a vivere la maturità psicologica di fede, duce l'affettività spirituale, l'amore carità e il piacere puro: visti i « segni », e vissuti con maggior chiarezza e realismo nell'orientazione all'ultimo approdo, ch'è Dio, laddove i « misteri » - dogmi, leggi etiche, valori liturgici e sacramentari, più non costituiscano i termini definitivi della fede.

Accrediteremmo la diagnosi di Freud se ci arrestassimo al « segno », alieni dall'afferrarne il *significato*, e cioè l'invito di Dio ad un rapporto di vita più autentico, di rinuncia e dedizione, anche se turba l'anima, non dà requie, lesina il refrigerio e la pace. Nulla dice la mera materialità del segno. Falserebbe la fede. Appunto la fede di Freud, proiezione infantile, narcisistica o nevrotica.

Oggi più che mai auspichiamo la purificazione dei « segni », adulta una fede realistica, prassi di Grazia, che recuperi in Cristo l'epoca nostra, agnostica ed atea, scettica, cinica, vessillifera d'una pseudo civiltà suppedanea al freudismo: eppur contraddittoria, contesa da aneliti inquieti, da gemiti ed urli di religiosità struggente in mezzo allo sfascio di tutti i valori più sacri.

ABBONAMENTI

Italia	L. 18.000
Estero	L. 25.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 5.000